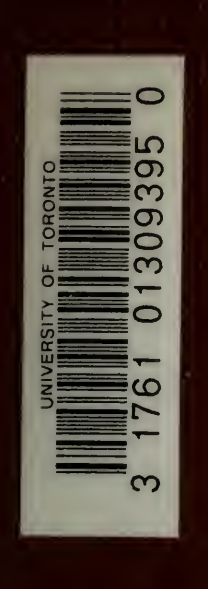

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309395 0

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE DE MÉGARE

ET DES

ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, N° 9

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE DE MÉGARE

ET DES

ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE

PAR

Auguste
M. C.harles MALLET

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
AU COLLÉGE ROYAL DE SAINT-LOUIS



PARIS

Ve MAIRE-NYON, LIBRAIRE
QUAI CONTI, 13

LADRANGE, LIBRAIRE
QUAI DES AUGUSTINS, 19

AMYOT, LIBRAIRE
RUE DE LA PAIX, 6

DELALAIN, LIBRAIRE
RUE DES MATHURINS-ST-JACQUES, 5

1845

PRÉFACE.

Je poursuis, dans ce livre, la tâche que j'ai entreprise de retracer l'histoire de quelques-unes d'entre les vieilles écoles grecques. Cette étude sur la philosophie mégarique vient ainsi naturellement se joindre à mes travaux antérieurs sur Protagoras, sur Pyrrhon, sur Épicure, sur les philosophes ioniens.

Je n'entreprends ici ni la condamnation, ni la réhabilitation de l'école de Mégare. Ceux qui ont tenté l'une ou l'autre, comme Bayle ou Spalding, n'ont obtenu ni de leurs contemporains, ni de la postérité, la confirmation de leur arrêt. Un historien de la philosophie peut, en un sens défavorable

ou propice, porter sur tel homme ou sur telle école un jugement passionné; mais un semblable jugement est condamné à demeurer sans écho. Dans la critique philosophique, comme ailleurs, les sympathies ne sont acquises qu'à l'impartialité.

La méthode que j'ai suivie déjà dans mon *Histoire de la Philosophie Ionienne*, m'a paru également applicable à cette nouvelle publication. Ici encore j'ai adopté pour plan une série de monographies, précédées d'une introduction générale, cherchant ainsi à concilier l'aperçu synthétique de l'ensemble avec l'exposé analytique des détails.

Indépendamment des documents qui nous sont fournis par l'antiquité, et qu'on rencontre épars dans Platon, dans Aristote, dans Diogène de Laërte, dans Sextus, dans Plutarque, dans Eusèbe, dans Athénée, dans Cicéron, dans Aulu-Gelle, j'ai dû m'entourer des principaux travaux publiés plus récemment,

et surtout en Allemagne, sur la philosophie mégarique. L'excellent travail de M. Deycks m'a été surtout d'un très-utile et puissant secours. Toutefois, je me suis imposé la loi de ne faire de mon livre ni un commentaire, ni surtout une reproduction de la dissertation de ce savant critique. J'ai voulu exposer les doctrines des Mégariques d'après mes propres recherches, et apprécier ces doctrines d'après mes propres impressions. Aussi, ai-je proposé, sur plusieurs points importants de cette philosophie, des solutions tout à fait différentes de celles que les travaux de Schleiermacher et de Deycks ont accréditées en Allemagne, et que l'autorité attachée au nom de ces grands critiques ont fait adopter chez nous.

L'histoire d'une école philosophique dont tous les travaux ont péri, offre toujours de graves difficultés. Mais peut-être ces difficultés augmentent-elles encore quand il

s'agit d'une philosophie contentieuse et subtile, comme fut celle de Mégare. Ce serait mon excuse, j'espère, auprès de ceux qui jugeraient qu'il reste, en ce travail, des points à compléter ou à éclaircir.

C. Mallet.

Paris, 26 avril 1845.



HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE DE MÉGARE

ET DES

ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.

INTRODUCTION.

La Mégaride, l'une des parties les moins considérables de la Grèce proprement dite, était située à l'entrée de l'isthme de Corinthe. Cette contrée ne consistait véritablement qu'en une seule ville, Mégare, dont le port, appelé Nisée, s'ouvrait sur le golfe Saronique. C'est en cette ville que fut le siége de cette école philosophique dont nous entreprenons, en ce livre, de retracer les destinées.

La fuite des disciples de Socrate à Mégare immédiatement après la mort de leur maître ne fut pas, ainsi qu'on a paru le

croire quelquefois, l'occasion, bien moins encore la cause, de l'établissement de l'école de Mégare. Le fondateur de cette école, Euclide[1], résidait à Mégare du vivant même de Socrate, dont il était l'un des plus anciens disciples; et, lors même que n'eût pas eu lieu cette fuite de Platon et des Socratiques, qui, au rapport d'Hermodore dans Diogène de Laërte[2], allèrent chercher asile chez Euclide, celui-ci n'en eût pas moins créé cette école, à l'établissement de laquelle nous ne sachions pas que Platon ou qui que ce fût d'entre les Socratiques ait pris la moindre part. Il y a plus: à l'époque où eut lieu cette fuite à Mégare, l'école d'Euclide était vraisemblablement déjà fondée. Nous ne saurions, à la vérité, en apporter des preuves authentiques. Mais l'ancienneté du séjour d'Euclide à Mégare, l'âge de ce philosophe, qui était l'un des plus anciens disciples de Socrate, enfin son zèle ardent pour la science, sont autant de

[1] Voir, plus loin, notre Mémoire sur ce philosophe.

[2] Πρὸς τοῦτόν (Εὐκλεῖδα) φησιν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους. (Diog. L., l. II, *in Euclid.*)

circonstances qui peuvent être invoquées à l'appui de l'opinion que nous avançons. Resterait l'objection qui pourrait être tirée de la fréquentation de l'école de Socrate par Euclide, et des nombreux voyages qu'il faisait, au rapport de Platon [1], pour venir entendre son maître. Mais une semblable objection n'aurait rien de bien formidable, attendu qu'Euclide pouvait parfaitement concilier entre elles ces deux qualités de disciple de Socrate et de chef d'école, et que rien n'empêchait l'élève du philosophe athénien d'être lui-même à Mégare le fondateur d'une secte philosophique. La fondation de l'école de Mégare nous paraît donc avoir précédé la mort de Socrate et la fuite de ses disciples. Or, on le sait, la mort de Socrate eut lieu en 400 avant l'ère chrétienne. On peut donc rapporter approximativement à l'année 405 l'établissement de l'école dont Euclide fut le fondateur.

La durée de cette école paraît avoir été d'environ un siècle. L'école de Mégare dis-

[1] Voir surtout l'introduction du *Théétète*.

paraît de la scène philosophique à l'époque [1] où s'élèvent à Athènes l'école stoïcienne avec Zénon, disciple de Stilpon, l'un des Mégariques, et l'école épicurienne. Dans cet intervalle de temps, c'est-à-dire de 405 à 300 environ, l'école de Mégare avait été contemporaine de plusieurs sectes plus ou moins célèbres. A une époque encore voisine de celle de sa propre fondation, elle avait dû voir s'élever l'école cynique avec Antisthène (380), et l'école cyrénaïque avec Aristippe (380). Un peu plus tard, elle avait vu surgir la première Académie avec Platon (370), le Lycée avec Aristote (334), et le scepticisme avec Pyrrhon (321). Enfin, sur son déclin, elle vit naître la philosophie d'Épicure, qui en quelques-uns de ses dogmes, notamment celui du principe des choses, compta parmi ses sectateurs l'un des derniers Mégariques, Diodore Cronus [2], et la philosophie stoïcienne, dont le fondateur, Zénon, avait été disciple d'un

[1] 300 ans environ avant J.-C.
[2] Voir notre Mémoire sur ce philosophe.

autre Mégarique, Stilpon. Quelle fut la part d'action que put recevoir de ces écoles contemporaines le Mégarisme, quelle fut la part d'action qu'il lui fut donné d'exercer sur elles ? C'est ce que nous essaierons de déterminer dans la suite de ce travail, en même temps que nous retracerons les principaux points de doctrine dont l'ensemble constitue la philosophie mégarique, et après que nous aurons indiqué la série des philosophes qui, à partir d'Euclide, forme l'école dont nous entreprenons ici d'écrire l'histoire.

Cette série est assez nombreuse. Elle contient, postérieurement à Euclide, les noms d'Ichthyas, de Pasiclès, de Thrasymaque, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus, de Diodore Cronus. Ces noms sont loin d'être tous également célèbres. Il en est qui sont demeurés très-obscurs, soit à cause de la médiocrité de ceux qui les ont portés, soit à cause du silence de l'histoire à leur endroit, soit même pour ces deux causes combinées. Euclide,

Eubulide, Stilpon, Diodore, sont les seuls sur lesquels il nous ait paru possible de rallier quelques documents importants.

Le fondateur de l'école de Mégare fut Euclide, lequel, au rapport de Suidas, eut pour successeurs dans la direction de l'école qu'il avait créée, Ichthyas, puis Stilpon: Μέθ' ὃν (Εὐκλείδα) Ἰχθύας, εἶτα Στίλπων, ἔσχον τὴν σχολήν[1]. A ce point de vue, on peut distinguer trois époques dans l'existence de l'école de Mégare: celle de son origine et de sa fondation par Euclide; celle de son développement sous Ichthyas; celle de sa fin sous Stilpon. La longue durée de la vie de Stilpon permit à ce philosophe d'assister et d'appartenir à cette triple époque[2]. Disciple de la vieillesse d'Euclide, il fut ensuite l'élève de ceux à qui le fondateur léguait son œuvre, parmi lesquels, Ichthyas et Thrasymaque; et plus tard, après Ichthyas, devenu à son tour chef de l'école[3], il assista

[1] Suidas, v. Εὐκλείδης.

[2] Voir, dans notre Mémoire sur Stilpon, la justification de cette assertion.

[3] Σχολὴν ἔσχε, suivant l'expression, déjà citée, de Suidas.

au progrès, puis au déclin du Mégarisme, qu'il put voir s'éteindre dans la personne de son fils Bryson, d'Alexinus, de Diodore Cronus, et faire place à deux grandes écoles, l'Épicurisme et le Stoïcisme, auxquelles désormais l'empire de la science allait appartenir.

Que si nous essayons de déterminer ici les rapports de filiation qui existèrent entre ces divers philosophes, il nous faudra rattacher à Euclide, à titre de disciples, Ichthyas, Pasiclès, Thrasymaque, Clinomaque, Eubulide, Stilpon. Chacun de ces élèves d'Euclide eut, à son tour, des disciples. Ichthyas, le successeur d'Euclide dans la direction de l'école, devint le maître de ceux d'entre les disciples qui, tels que Clinomaque, Eubulide et Stilpon, n'avaient pu assister qu'aux derniers enseignements du fondateur. Pasiclès, contemporain d'Ichthyas à l'école d'Euclide, devint ensuite le maître de Stilpon [1]. Il en fut de même de Thrasymaque,

[1] Μαθήτης (Στίλπων) Πασικλέους τοῦ Θηβαίου (Suid. V. Στίλπων).

disciple d'abord d'Euclide, en même temps qu'Ichthyas. Thrasymaque, au rapport de Diogène de Laërte[1], eut aussi Stilpon pour disciple. A Clinomaque, qui fut d'abord disciple d'Euclide dans les dernières années de ce philosophe, puis d'Ichthyas son successeur, on ne connaît qu'un seul disciple, à savoir, Bryson, fils de Stilpon. Un autre mégarique, qui probablement fut l'un des élèves immédiats d'Euclide dans les dernières années du fondateur, puis disciple de son successeur Ichthyas, Eubulide, devint à son tour le maître d'Alexinus d'Élis, d'Euphante d'Olynthe, et d'Apollonius Cronus[2]. Nous ne connaissons pas de disciple à Alexinus, non plus qu'à Euphante. Pour ce qui est d'Apollonius Cronus, il fut le maître de Diodore. Restent enfin Stilpon et son fils Bryson. Or, Bryson, élève de Clinomaque, comme il a déjà été dit, n'eut

[1] Ἀκοῦσαί φασιν αὐτὸν (Στίλπωνα) ἀλλὰ καὶ Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου. (Diog. L., l. II, *in Stilp.*)

[2] Μεταξὺ δὲ ἄλλων ὄντων τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος ἐγένετο, ἠλεῖος ἀνήρ.... Εὐβουλίδου δὲ καὶ Εὐφάντος γέγονεν ὁ Ὀλύνθιος..... Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Κρόνος. (Diog. L., l. II, *in Euclid.*)

de disciple qu'en dehors de l'école de Mégare, et ce disciple fut Pyrrhon [1]. Quant à Stilpon, disciple d'Euclide dans ses derniers jours, puis d'Ichthyas, de Pasiclès et de Thrasymaque, s'il ne forma point d'élèves pour l'école de Mégare proprement dite, au moins faut-il reconnaître qu'il compta parmi ses disciples Plistane d'Élis, Ménédème d'Érétrie, et Asclépiade de Phliasie, qui, tous trois, furent, dans la suite, disciples de Phædon à Élis, et dont les deux derniers devaient un jour fonder l'école d'Érétrie [2]. Dans l'ordre de filiation des familles philosophiques, Stilpon est donc le lien qui unit les écoles d'Érétrie et d'Élis à l'école de Mégare [3].

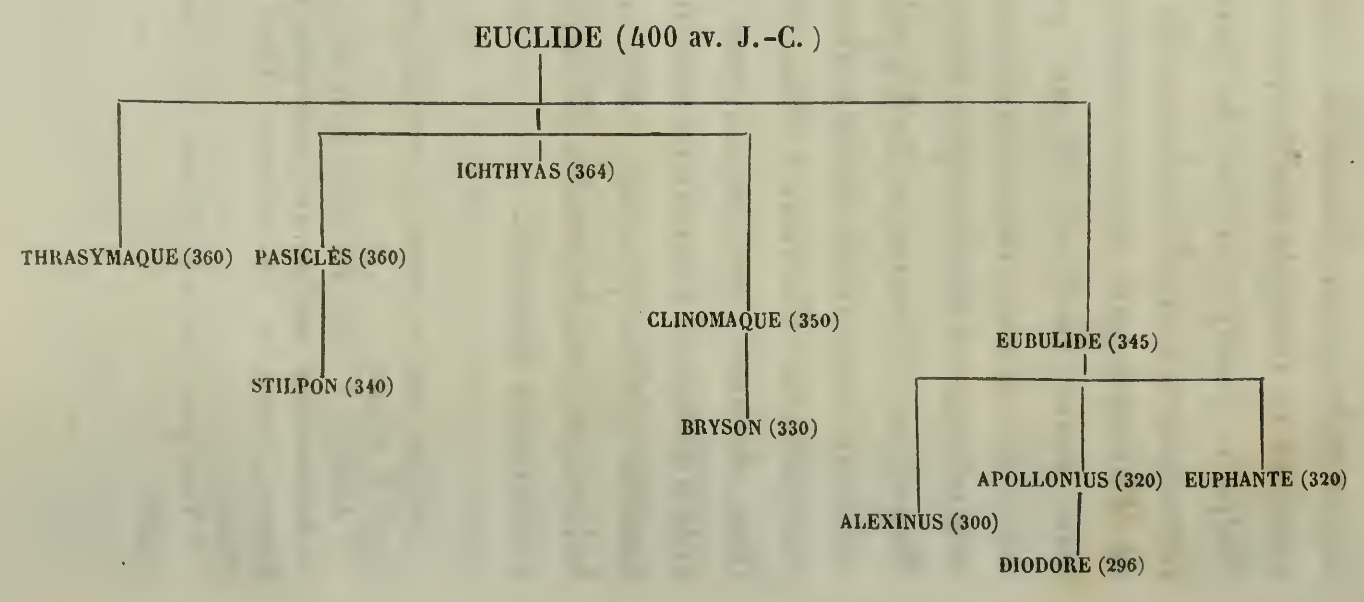
[1] Πύῤῥων διήκουσε Βρύσωνος, τοῦ Κλεινομάχου μαθήτου. (Suid. V. Πύῤῥων).

[2] Διάδοχος δ' αὐτοῦ (Φαίδωνος) Πλείστανος, ἠλεῖος. Καὶ τρίτοι ἀπ' αὐτοῦ περὶ Μενέδημον τὸν Ἐρετριέα, καὶ Ἀσκλεπιάδην τὸν Φλιάσιον, μετάγοντες ἀπὸ Στίλπωνος. (Diog. L., l. II, *in Phæd.*)

[3] Voir, pour l'école de Mégare, le tableau synoptique ci-joint.

TABLEAU SYNOPTIQUE

où les philosophes de l'École de Mégare sont rangés dans leur ordre relatif de succession et de filiation, avec l'indication des époques auxquelles ils florissaient.



L'école de Mégare, indépendamment de ses travaux philosophiques, produisit plusieurs œuvres littéraires. Eubulide avait composé un drame. Euphante avait écrit des tragédies, des histoires, un traité sur la royauté[1]. Toutefois, il ne reste aujourd'hui de ces monuments littéraires rien qu'une simple mention faite par Athénée et Diogène de Laërte. Ce n'est donc point une littérature, c'est une philosophie que nous nous proposons d'exposer et d'apprécier.

Les travaux philosophiques du Mégarisme embrassèrent tout à la fois la logique (et nous y renfermons la dialectique), l'ontologie, la morale. Chacun de ces points, et la logique d'abord, va devenir successivement l'objet de nos recherches.

Nous ne saurions adopter comme légitime l'identification qu'on établit quelquefois entre la logique et la dialectique. La logique, envisagée dans toute la compréhension de son objet, est cette partie de la philosophie de l'esprit humain qui traite

[1] Voir les art. *Eubulide* et *Euphante*.

de nos facultés intellectuelles au point de vue des conditions de légitimité applicables à leur action. La dialectique, à son tour, n'est qu'une dépendance de la logique. La dialectique est cette partie de la logique qui traite du raisonnement, de ses formes, de ses lois. La logique de l'école de Mégare ne se renferma point tout entière dans la dialectique, bien que celle-ci cependant y occupât la place la plus grande et la plus importante. Pour mieux marquer cette place, nous ferons deux parts dans la logique mégarique, l'une laissée aux théories étrangères à la dialectique, l'autre aux questions qui, par leur nature, se rattachent directement à cette science. C'est par celle-ci que nous commencerons.

La dialectique est le côté dominant, non-seulement dans la logique des Mégariques, mais encore dans leur philosophie tout entière. Elle y tient une place si grande et si importante, que le surnom de *dialecticiens*, διαλεκτικοί [1], fut généralement imposé

[1] Diog. L., l. II, *in Euclid.*

à tous les représentants de cette école. Maintenant, de quels éléments cette dialectique se composait-elle ? C'est ce qu'il importe de rechercher.

Signalons, en premier lieu, des travaux sur les axiomes, les catégorêmes, et autres matières de ce genre. Ces travaux paraissent avoir appartenu plus spécialement à Clinomaque, ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte[1]. Or, Clinomaque est antérieur à Eubulide, contemporain d'Aristote. L'école de Mégare eut donc la gloire de devancer le Stagyrite sur plusieurs d'entre les théories dont devaient un jour se constituer ceux de ses écrits vulgairement désignés sous le nom d'*Organon*. Maintenant, dans quelle mesure les premiers Mégariques avaient-ils traité et approfondi ces théories ? Les documents historiques sont complétement muets à cet égard. Ce qu'on sait pourtant avec certitude, c'est qu'en ce point le Mégarisme eut l'initiative sur le Péripatétisme.

[1] L. II, *in Diod. Cr.* — Voir le chapitre *Clinomaque*.

Ces travaux de Clinomaque sur les axiomes, les catégorêmes, et autres questions analogues, avaient eux-mêmes, d'ailleurs, des antécédents dans la dialectique mégarique. Le fondateur même de l'école, Euclide, avait enseigné une dialectique qui se constituait de deux principaux procédés. L'un était le rejet du raisonnement par analogie (τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει), l'autre était la réfutation des démonstrations, non par leurs prémisses, mais par leurs conséquences (ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο, οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν)[1]. Ainsi, Euclide avait traité du raisonnement antérieurement à la publication des *Analytiques*, comme Clinomaque des axiomes, catégorêmes, et autres questions de ce genre, antérieurement aux *Catégories* et aux *Topiques*. Leur successeur à tous deux, Diodore Cronus, devait, ultérieurement et à son tour, prendre place parmi les plus puissants dialecticiens (valens dialecticus, sapientiæ dialecticæ professor, comme l'appellent Cicéron et Pline)

[1] Sur chacun de ces deux points, voir le chap. *Euclide*.

en discutant la question de la légitimité du jugement conditionnel[1], *τὸ συνημμένον*, et en posant à cette légitimité des conditions plus rigoureuses que celles de Philon et de Chrysippe.

Ce caractère de dialecticien n'appartient pas seulement à Euclide et à Clinomaque; il est commun à tous les philosophes de Mégare, et justifie pleinement le surnom dont nous parlions plus haut, et qui, au rapport de Diogène de Laërte[2], leur fut décerné par Denys de Carthage. Il pénètre et domine tous leurs travaux; à telle enseigne que mainte fois on est tenté de se demander si telle théorie ontologique posée par le Mégarisme, sur la question du *possible*, par exemple, ou sur celle du *mouvement*, n'est pas tout simplement un exercice éristique entrepris dans le but de montrer que la dialectique a la puissance de tout nier, comme de tout confirmer, et peut ainsi servir à toutes fins.

[1] Voir le chapitre *Diodore Cronus*.
[2] L. II, *in Euclid*.

Cette dialectique, fondée dans l'école de Mégare par Euclide et Clinomaque, se convertit en éristique sous la plupart de leurs successeurs, et notamment sous Eubulide, Stilpon, Alexinus, Diodore. « Habebam mo-« lestos vobis (dit Cicéron) Stilponem, Dio-« dorum atque Alexinum, quorum sunt con-« torta et aculeata quædam sophismata. Sic « enim appellantur fallaces conclusiunculæ.» Et Diogène de Laërte, en sa biographie d'Euclide, dit positivement que les philosophes de Mégare furent surnommés *éristiques*, ἐριστικοί.

Cette éristique, l'école de Mégare l'avait empruntée tout à la fois des Sophistes et des Éléates. Une remarquable analogie n'existe-t-elle pas entre les arguments qu'Alexinus ou Eubulide proposaient, à titre d'exercice logique, à leurs disciples, et ces raisonnements que, dans son dialogue intitulé *le Disputeur*, Platon met dans la bouche des sophistes Euthydème et Dionysodore? Et, d'autre part, ces subtiles démonstrations par lesquelles Diodore Cronus[1] s'ingénie à

[1] Voir le chapitre qui concerne ce philosophe.

prouver la non-existence du mouvement, du moins en tant qu'actuel, ne sont-elles pas, les unes, la simple reproduction, et les autres, à l'exception d'une seule, une imitation des arguments employés dans le même but par Zénon d'Élée ? Dès Zénon, son fondateur, la dialectique avait dégénéré en éristique. Les sophistes étaient venus, qui l'avaient poussée jusqu'au bout dans cette fatale voie. Et lorsque d'éminents esprits, tels que Socrate et Platon, n'avaient pu complétement se soustraire à ces habitudes de discussion contentieuse et subtile, à cette *rage de dispute* (λύσσαν ἐρίσμου), comme parle Timon en ses *Silles*[1], est-il surprenant que des philosophes qui relevaient directement de l'Éléatisme, puisque, au rapport de Cicéron[2], Xénophane passait pour être le père commun des Éléates et des Mégariques, aient subi cette loi de leur époque ?

Indépendamment de l'élément éristique,

[1] Voir ce passage de Timon au chapitre *Euclide,* p. 14, à la note.

[2] *Acad. quæst.* II, 42 : « Megaricorum disciplina, cu- « jus, ut scriptum video, princeps Xenophanes. »

emprunté tout à la fois des Sophistes et des Éléates, un élément socratique est aussi à signaler dans la dialectique de l'école de Mégare. Cet élément est double : c'est, d'abord, cette méthode qui consistait à attaquer une démonstration moins dans ses prémisses que dans ses conséquences, « οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν, » ainsi que dit Diogène de Laërte en sa biographie d'Euclide; c'est, ensuite, la forme dialogique que les Mégariques paraissent avoir assez généralement adoptée dans leurs écrits; ce qui, d'après le même historien, en cette même biographie, contribua à leur valoir le surnom de *dialecticiens* : « Διαλεκτικοί, οὓς οὕτως ὠνόμασε πρῶτος Διονύσιος ὁ Καρχηδόνιος, διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι. »

Cette dialectique, ainsi constituée d'éléments socratiques, éléatiques, sophistiques, fut transmise en une mesure considérable par le Mégarisme au Portique. Cette transmission s'opéra spécialement de Stilpon, l'un des principaux représentants du Mégarisme, et le second successeur d'Euclide dans la direction de cette école, à Zénon de

Cittium, disciple de ce même Stilpon et fondateur du Portique.

La dialectique, une fois écartée, et envisagée séparément, ainsi que nous venons de le faire, le reste de la logique mégarique se compose de deux questions : la question du nominalisme et du réalisme; la question de la certitude des sens.

Toutefois, ces deux problèmes n'obtiennent pas dans la logique de l'école de Mégare une égale importance. Car le second seul paraît avoir été traité et résolu en commun et d'une manière uniforme par tous les philosophes de cette école; tandis qu'il est douteux que le premier ait été traité et résolu par d'autres Mégariques que par Stilpon [1].

Il existe dans le discours des termes généraux; et c'est même de ces sortes de termes que se compose exclusivement la langue des sciences. Ces mots généraux accusent évidemment la présence, en l'esprit, de certaines notions générales, dont ils sont les

[1] Voir le chapitre *Stilpon*.

signes. A ces notions, phénomènes tout subjectifs, répond-il au dehors quelque réalité objective? En d'autres termes, y a-t-il, dans la nature, des genres et des espèces? Question que le bon sens résout si lucidement, mais dont l'éristique a su faire la matière d'un débat qui a consumé stérilement l'activité de plusieurs écoles et de plusieurs siècles. Il appartenait à une philosophie disputeuse, telle que celle de Mégare, d'agiter une telle question ; et elle la résolut en un sens exclusivement nominaliste. Ce rôle, dans l'école de Mégare, paraît avoir été particulièrement celui de Stilpon qui, au rapport de Diogène de Laërte, rejetait les universaux, ἀνῄρει τὰ εἴδη[1], suivant, en ceci, les traces de Diogène de Sinope, l'un de ses maîtres. Maintenant, ce même problème, et surtout cette même solution, trouvèrent-ils place dans les travaux des autres Mégariques? C'est un point sur lequel les documents historiques ne nous permettent de rien affirmer avec certitude.

[1] L. II, *in Stilpon.*

Il n'en est pas de même du problème de la certitude des sens, qui paraît avoir dominé toute la philosophie mégarique, et y avoir reçu une solution uniforme. Ce problème, et la solution qui lui fut apportée, sont d'une très-haute importance dans l'appréciation de la philosophie de Mégare, attendu que, sans eux, toute l'ontologie mégarique devient inexplicable.

On sait que dans la logique de plusieurs d'entre les écoles grecques, il était reçu en axiome que les sens étaient des témoins trompeurs, et qu'il ne fallait se fier qu'à l'autorité de la raison. Ce principe était adopté même par certains philosophes qui, tels que Démocrite et Héraclite, appartenaient à des écoles qui, sur la plupart des points, n'ont rien de commun avec l'idéalisme. C'est ainsi, qu'au rapport de Diogène de Laërte[1], Démocrite niait toute réalité sous les apparences sensibles, Δημοκρίτης μήδεν εἶναι τῶν φαινομένων. C'est ainsi encore qu'Héraclite, au rapport de Sextus Empiricus,

[1] L. IX, *in Pyrrh.*

répudie le témoignage des sens. « Héra-
« clite, dit Sextus, regarde l'homme comme « pourvu de deux instruments pour cher- « cher à saisir la vérité, à savoir les sens et « la raison. A l'exemple des philosophes « mentionnés plus haut [1], il estime que le « témoignage des sens n'est pas digne de « foi, et il pose la raison comme crite- « rium unique [2]. » Mais c'était surtout chez les Éléates que ce principe logique avait reçu une adoption sans réserve. Au rapport de Diogène de Laërte, Parménide, ce véritable fondateur de l'école éléatique, admettait la raison comme criterium unique du vrai, et rejetait le témoignage des sens comme émanant de faux et inhabiles appréciateurs : « Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε (Παρ- « μενίδης), τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν [3]. » Et cette assertion de Diogène est confirmée encore par le témoignage d'Aristoclès dans Eusèbe. « Ces philosophes (dit Aristoclès)

[1] Ces philosophes, mentionnés plus haut dans le texte de Sextus, sont Parménide et Empédocle.

[2] Sext. Emp., *Adv. math.*, l. VII.

[3] Diog. L., l. IX, *in Parmenid.*

« estiment qu'il faut renier les sens et l'ap-
« parence, et n'avoir foi qu'en la raison.
« Tel fut le sentiment de Xénophane et de
« Parménide. Οἴονται δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς
« φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πισ-
« τεύειν· τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ
« Παρμενίδης ἔλεγον[1]. » Ce même axiome logique touchant les conditions et le principe de la certitude fut admis également par les philosophes de l'école de Mégare. Nous avons sur ce point le témoignage du même Aristoclès, qui, dans le passage déjà cité, ajoute aux noms de Xénophane et de Parménide ceux de Stilpon et des Mégariques[2], comme devant être rangés parmi ceux des philosophes qui estiment qu'il faut renier les sens et l'apparence, et n'avoir foi qu'en la raison, « δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας « καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν[3]. »

Un tel principe logique recélait des conséquences qui devaient décider du caractère de l'ontologie mégarique. En effet, que

[1] *Præpar. evang.*, l. XIV, c. 17.

[2] Πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης ἔλεγον, ὕστερον δὲ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικους. (*Ibid.*)

[3] *Ibid.*

nous découvrent les sens? La pluralité, le mouvement, le changement. D'autre part, que nous révèle la raison, sinon l'absolue unité, et, avec elle, à titre de conséquences nécessaires, l'absolue immobilité et l'absolue immutabilité, en dehors desquelles l'unité périrait pour se convertir en diversité? Or, si les sens sont trompeurs, et si le témoignage de la raison est le seul auquel il faille se fier, on est conduit, par une irrésistible conséquence, à identifier l'être à l'unité, la diversité au non-être, et à proscrire tout mouvement et tout changement, pour se rallier au dogme de l'absolue immobilité et de l'absolue immutabilité, ces deux corollaires nécessaires de l'absolue unité. C'est ce qu'avaient fait les Éléates, et c'est ce que firent, sur leurs traces, les Mégariques. La suite du passage déjà cité d'Aristoclès dans Eusèbe ne peut laisser aucun doute à cet égard : « Tel fut (dit « Aristoclès) le système, d'abord de Xéno« phane et de Parménide, et plus tard, de « Stilpon [1] et des Mégariques; d'où il suit

[1] Lors même qu'Aristoclès se serait trompé à l'endroit

« que ces philosophes admirent l'unité de « l'être, la diversité du non-être, et l'impossibilité pour quoi que ce soit de naître, « de périr, de se mouvoir. Τοιαῦτα γάρ τινα πρό-« τερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης ἔλεγον, ὕστερον « δὲ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρίκους· ὅθεν ἠξιοῦν « οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ « γεννᾶσθαί τι, μηδὲ φθείρεσθαι, μηδὲ κινεῖσθαι τὸ « παράπαν[1]. » Ces conclusions ontologiques (on ne saurait trop le redire, car elles ne paraissent avoir été jamais rattachées à leurs véritables prémisses) découlent du principe logique qui pose l'autorité de la raison exclusivement de celle des sens. En admettant, sur les traces des Éléates, ce principe logique, les Mégariques s'engageaient à admettre en même temps toutes les conséquences ontologiques qu'il renfermait; et ils n'ont reculé devant aucune, puisque nous les voyons concentrer l'être dans l'unité, et admettre tous les corollaires

de Stilpon (ce qui, d'ailleurs, n'est nullement prouvé), son témoignage demeurerait tout entier en ce qui concerne l'ensemble de l'école mégarique.

[1] Euseb., *Præp. evang.*, l. XIV, c. 17.

logiques de l'absolue unité, à savoir, l'impossibilité pour l'être de naître, de périr, de se mouvoir. Supprimez le principe logique, et aussitôt l'ontologie des Mégariques aussi bien que des Éléates n'est plus qu'une indéchiffrable énigme. Rétablissez ce principe, et l'ontologie des deux écoles mentionnées s'ensuit si naturellement, qu'*a priori* et en l'absence même des documents historiques qui attestent son authenticité, on pourrait l'en déduire tout entière.

Parmi ces documents historiques, nous avons cité le texte d'Aristoclès, si précieux pour l'intelligence de l'ontologie mégarique. Il nous serait facile d'y joindre plusieurs autres textes empruntés à Sextus Empiricus. Seulement, cette double différence serait à signaler : en premier lieu, que le texte d'Aristoclès s'applique à tous les Mégariques, tandis que ceux de Sextus ne concernent que Diodore; en second lieu, que le texte d'Aristoclès résume en quelques mots (unité absolue, immobilité, immutabilité) l'ontologie tout entière des Mé-

gariques, tandis que les textes de Sextus [1], infiniment plus détaillés, n'ont trait qu'à un seul point de cette ontologie, à savoir, la négation du mouvement, et encore, dans les limites où cette négation fut admise par Diodore. Cette distinction une fois posée, il devient de notre tâche de signaler Diodore comme ayant apporté de grands développements à l'un des points spéciaux de l'ontologie mégarique, à savoir, la question de l'immobilité. Quant au point fondamental de cette ontologie, la question de l'unité absolue, Diodore se sépare de ses devanciers pour s'enrôler sous le drapeau de l'atomisme relevé avec éclat par Épicure [2]. D'autre part, et sur la question de l'immobilité, Diodore reste Mégarique. Parmi les nombreux arguments [3] sur lesquels il appuie sa solution, les uns lui ap-

[1] Voir, plus loin, ces textes dans notre Mémoire sur Diodore Cronus.

[2] Cette assertion se trouve justifiée dans notre Mémoire sur Diodore.

[3] Voir, dans notre Mémoire sur Diodore, la série de ces arguments.

partiennent en propre, les autres sont empruntés par lui à la philosophie des Éléates, et notamment à Zénon. Et qu'on n'objecte pas ici l'incompatibilité qui existe entre la doctrine de l'atomisme et celle de l'immobilité. Cette incompatibilité est niée par Diodore [1]. Assurément, c'est une très-grave erreur que celle où tombe ici ce philosophe en prétendant constituer une doctrine ontologique de deux parties hétérogènes, empruntées, l'une à l'Éléatisme, l'autre à l'Épicurisme. Un tel partage est à tout jamais impossible. La doctrine de l'atomisme, c'est-à-dire la pluralité, entraîne nécessairement l'adoption du changement, et, comme condition de ce changement, l'adoption du mouvement; tandis que le système de l'unité absolue amène, au contraire, comme conséquences indéniables, l'immutabilité et l'immobilité. Mais, de même que dans l'âge moderne, Descartes n'a pas aperçu la contradiction où il est tombé en admettant à la fois le plein absolu et le

[1] Voir le Mémoire sur Diodore Cronus.

mouvement, de même, dans l'antiquité, Diodore Cronus n'a pas vu que la pluralité que, implicitement à l'atomisme, il empruntait d'Épicure, contredisait l'immobilité, qu'il renouvelait des Éléates. Il l'a si peu vu, qu'il a essayé de prouver la convenance mutuelle de ces deux doctrines [1]. Ajoutons, afin de n'attribuer ici à Diodore que le système qui fut bien réellement le sien, que sa négation du mouvement n'a pas une extension absolue, et qu'elle n'atteint le mouvement qu'en tant que présent, non en tant qu'accompli [2]. On demandera si ce n'est pas une seconde contradiction à joindre à celle que nous venons de signaler dans l'alliance de la pluralité et de l'immobilité. Il faut bien en convenir; attendu que le mouvement ne peut être regardé comme chose passée, s'il n'y a pas eu un instant où il était chose présente; et qu'ainsi, l'admettre en tant qu'accompli, et le répudier en tant qu'actuel, c'est résoudre le problème par

[1] Voir le Mémoire sur Diodore Cronus.
[2] Voir *ibid.* la justification de ce point.

le oui et par le non tout à la fois. Cette inconséquence, quelque singulière qu'elle puisse paraître, appartient bien réellement à la doctrine de Diodore. Étrange destinée que celle de ce philosophe, qui, d'une part, empruntant aux Éléates l'immobilité, ne l'emprunte qu'avec des réserves qui équivalent à une contradiction, et qui, de l'autre, adoptant des atomistes la pluralité, aboutit, par cette adoption, à constituer au sein de son système ontologique un inévitable antagonisme entre cet élément épicurien et celui qu'il a emprunté aux Éléates !

Nous avons essayé de mettre en parfaite lumière le lien qui, dans la philosophie mégarique, unit l'ontologie à la logique. Trois éléments constituent cette ontologie : unité, immobilité, immutabilité, lesquels nous sont donnés par la raison, dont le témoignage certain doit être préféré aux dépositions trompeuses des sens. Dans cette triplicité d'éléments, l'immutabilité est la conséquence de l'immobilité ; car là où rien ne se meut quel changement est concevable? Et d'autre

part, l'immobilité est le résultat de l'unité, attendu que l'être *un* d'une unité absolue ne peut être conçu autrement qu'en un absolu repos. Tout se tient donc et s'enchaîne dans cette ontologie, qui n'est elle-même qu'une conséquence de cette logique tout à la fois éléatique et mégarique, qui consiste à répudier le criterium des sens, *μὴ ακριβεῖς αἰσθήσεις*, comme parle Aristoclès, pour n'admettre que celui de la raison, *αὐτῷ δὲ μόνον λόγῳ πιστεύειν*. Et qu'importe ici le schisme opéré par Diodore sur la question de l'unité, ainsi que les restrictions du même philosophe sur la question de l'immobilité? L'homogénéité de l'ontologie mégarique ne saurait en être altérée; car le passage déjà cité d'Aristoclès dans Eusèbe, *ἠξιοῦν οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι, μηδὲ φθείρεσθαι, μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν*, s'applique à tous les Mégariques, τοὺς Μεγαρίκους. Et il en est de même du passage suivant d'Aristote, en sa *Métaphysique*[1] : *οὐσίαν τὸ ἓν ᾤοντο* (Μεγάρικοι) *εἶναι μάλιστα*. Ce dernier texte s'applique sans

[1] L. XIV, c. 4.

restriction à tous les Mégariques devanciers ou contemporains du Stagyrite. Or, Aristote était contemporain d'Eubulide, lequel précéda Diodore. L'atomisme et le pluralisme de Diodore (ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα[1]) n'est donc, dans l'école de Mégare, qu'une simple exception qu'il faudrait bien se garder d'étendre au delà de ses limites réelles. Pour que l'ontologie mégarique en vînt là, il fallut tout l'intervalle qui s'écoula entre Euclide et Diodore, c'est-à-dire près d'un siècle; il fallut surtout le voisinage d'une grande philosophie, qui, par l'ascendant qu'obtient toute doctrine nouvelle sur un système déjà vieilli, eût la puissance de faire abandonner à l'un d'entre les derniers héritiers d'Euclide les traditions de l'école et celles du maître qui l'avait fondée. Mais la doctrine de l'identification de l'être à l'unité, οὐσίαν τὸ ἕν, comme parle le Stagyrite, n'en demeure pas moins, d'après les témoignages réunis d'Aristote et d'Aristoclès, le système général de l'école mégarique. Il en est de

[1] Sextus, *Adv. math.*, l. VIII.

même de cette autre doctrine de Diodore qui consiste à adopter le mouvement en tant que passé, κεκινῆσθαι συντελεστικῶς[1]. Cette doctrine n'a, dans l'histoire de l'école mégarique, d'autre valeur que celle d'une exception, qui ne saurait être mise en balance avec la répudiation absolue du mouvement professée par tous les autres Mégariques.

A cette occasion, quelques critiques se sont demandé comment, dans la philosophie mégarique, la doctrine de l'unité de l'être, ἓν ὄν, pouvait se concilier avec celle de la pluralité des εἴδη. Quelques-uns d'entre ces critiques ont cru pouvoir rencontrer cette conciliation dans ce passage du *Parménide* où il est dit que, « de même que le jour, bien qu'étant un et identique, est pourtant en plusieurs lieux à la fois, sans pour cela se diviser d'avec lui-même, de même aussi chacune des idées, bien qu'étant une, peut se trouver ici et là, sans rien perdre de son identité : « Οἷον ἡ ἡμέρα, μία καὶ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστί, καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν,

[1] Sext. Empir., *Adv. math.*, IX.

οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν, ἓν ἐν πᾶσιν, ἅμα ταὐτὸν εἴη[1].»
Assurément, une telle façon de démontrer la conciliation des deux doctrines n'a rien que de très-légitime. Mais il est une autre question qui domine le débat, et qui veut être préalablement résolue, celle de savoir si les Mégariques, qui ont bien évidemment adopté l'unité de l'être, ἓν ὄν, ont également admis les εἴδη. Or, cette question nous paraît avoir été bien témérairement résolue par l'affirmative. Si les Mégariques n'ont pas admis la doctrine des εἴδη, qu'avons-nous à nous occuper de la conciliation de cette doctrine avec celle de l'unité dans leur philosophie ? Tout se ramène donc à rechercher si la doctrine des εἴδη fait ou ne fait pas partie de la philosophie mégarique; et ce point de discussion est devenu l'un des plus importants de ceux qui intéressent l'ontologie de cette école.

L'argumentation de ceux qui prétendent faire de la doctrine des εἴδη une partie in-

[1] Ces paroles, que Platon prête à Parménide, n'ont d'autre but que d'établir qu'il n'y a rien d'inconciliable entre la doctrine de l'*un* ἓν, et celle des εἴδη.

tégrante de la philosophie mégarique porte tout entière sur un passage du *Sophiste* de Platon. L'Étranger d'Élée, interlocuteur de Théétète, parle de certains philosophes, qui, dans leurs doctrines adverses touchant la nature de l'*être*, ont l'air *de se livrer un combat de géants*, γιγαντομαχία. « Les uns, dit-« il, rabaissent jusqu'à la terre toutes les « choses du ciel et du monde invisible, et « n'embrassent avec leurs mains grossières « que les pierres et les arbres. Comme tous « les objets de cette nature tombent sous les « sens, ils affirment que cela seul existe, qui « se laisse approcher et toucher. Aussi, iden-« tifient-ils l'être avec le corps ; et si quelque « autre philosophe leur dit que l'être est « immatériel, ils lui témoignent un souve-« rain mépris, et ne veulent plus rien en-« tendre.... Aussi, leurs adversaires pren-« nent-ils soin de se réfugier dans un monde « supérieur et invisible, et ils les combat-« tent en s'efforçant de prouver que ce sont « des ESPÈCES intelligibles et incorporelles « qui constituent le véritable être (νοητὰ ἄττα « καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι).

« Quant aux corps et à la prétendue réalité « qu'admettent les premiers, ils les broient « en parties si subtiles par leurs raisonne- « ments, qu'au lieu de leur laisser l'être ils « ne leur accordent que le devenir (γένεσιν « ἀντ' οὐσίας). Les deux partis, Théétète, se « livrent sur ce point des combats inter- « minables. » Les critiques s'accordent généralement à reconnaître les philosophes ioniens ou abdéritains, peut-être les uns et les autres à la fois, dans la première partie de ce passage. Mais il n'en est pas de même de la seconde. Ici commencent les dissentiments. Platon indique un système dont il ne nomme pas les auteurs. A quelle philosophie a-t-il voulu faire allusion ?—A la sienne propre, répond Socher [1], attendu que la doctrine des νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη, c'est la doctrine de Platon lui-même.—Nullement, dit à son tour Schleiermacher, qui, dans un travail d'érudition sur le *Sophiste*, tente de ruiner diverses conjectures proposées sur

[1] Jos. Socher, sur les ouvrages de Platon. Munich, 1820, in-8°. (*All.*)

ce point, et de leur substituer une nouvelle hypothèse. Platon, dit Schleiermacher, ne parle point ici de sa propre doctrine, attendu que, quelques pages plus loin, il va repousser cette même doctrine, ainsi que la doctrine adverse, comme trop exclusives l'une et l'autre, et dire que le philosophe, entre ces deux systèmes contraires, doit faire comme les enfants dans leurs souhaits, c'est-à-dire, les adopter l'un et l'autre. D'autre part, il ne parle pas de l'école d'Élée, puisque, antérieurement déjà, il a signalé la doctrine de Parménide, à savoir que *le tout* est semblable au volume d'une sphère bien arrondie de tous côtés. Dans cette impossibilité d'attribuer soit à Platon lui-même, soit à Parménide et aux Éléates la doctrine énoncée, Schleiermacher n'aperçoit plus qu'un seul moyen, c'est de la rapporter aux Mégariques, attendu, dit-il, que les Mégariques, entre autres emprunts faits aux Éléates, avaient adopté leur théorie de la distinction de la *génération* d'avec *l'être*, ce dont parle précisément Platon quand il dit que les philosophes auxquels il fait allusion refu-

sent *l'être* aux corps, et ne leur accordent que le *devenir*. Cette opinion de Schleiermacher fut adoptée avec empressement et enthousiasme. Heindorf y voit une véritable découverte. Un autre savant critique, qui a composé sur l'école de Mégare un travail très-considérable et très-étendu[1], M. Deycks, s'y rallia également, en insistant sur cette distinction adoptée par le Mégarisme entre l'*être* et le *devenir*, et en l'éclairant du texte suivant d'Aristoclès dans Eusèbe : « ἠξιοῦν οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι, μηδὲ φθείρεσθαι, μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν[2]. » La croyance du savant allemand est si sincère et si profonde, qu'après avoir cité l'opinion de Schleiermacher sur l'adoption des εἴδη par le Mégarisme, il n'y voit pas la matière du moindre doute, et regarde toute confirmation ultérieure comme tout à fait inutile : « Hæ fere sunt summi philosophi « rationes, quas ego, quia certissimæ et ab

[1] *De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis.* — Scripsit Fernidandus Deycks, Bonnæ, apud E. Weberum, MDCCCXXVII.

[2] *Præpar. evang.*, l. XIV, c. 4.

« omni parte munitæ esse videantur, confir-
« matione egere non arbitror[1]. » Et ce n'est pas seulement en Allemagne que l'opinion de Schleiermacher obtint des adhésions. Car, dans notre pays, l'éloquent traducteur de Platon, rencontrant dans le *Sophiste* le passage cité plus haut, attribue très-affirmativement aux Mégariques la théorie qui s'y trouve contenue : « Par cette philosophie « qui reconnaît les εἴδη νοητὰ καὶ ἀσώματα, Pla-
« ton ne peut entendre sa propre école; car « on verra plus bas qu'il met cette philoso-
« phie, avec le matérialisme des physiciens « de l'école d'Ionie et la doctrine des Éléates, « au nombre des hypothèses incomplètes « qui ne peuvent rendre compte ni de l'être « ni du non-être... Ajoutez que, dans ce « dernier passage, on ne peut mieux distin-
« guer de l'école d'Élée, qui fait l'univers « immobile dans l'unité, les partisans des « idées, qui le font toujours le même dans « les idées qui le dominent. On ne peut donc « croire que Platon, dans le passage précé-

[1] P. 30 du travail dont le titre a été cité plus haut.

« dent, ait voulu parler des Éléates; et il faut « chercher une autre école à laquelle on « puisse rapporter à la fois ces deux pas- « sages; et la seule qui se présente est celle « de Mégare, sortie à la fois de l'école de « Parménide et de l'école de Socrate, et con- « temporaine de Platon [1]. »

Une dernière opinion nous reste à mentionner, laquelle diffère tout à la fois, d'une part, de celle de Socher, d'autre part, de celle de Schleiermacher et de MM. Deycks et Cousin. Nous voulons parler de l'opinion de Ritter.

Cette opinion offre deux phases, qu'il faut savoir distinguer. D'abord, et dans son *Histoire de la Philosophie Ionienne*[2], Ritter avait jugé que dans le passage du *Sophiste* il s'agissait de la philosophie d'Héraclite, suffisamment désignée, disait-il, par ces mots, savoir: qu'*au lieu de laisser l'être aux corps, ces philosophes ne leur accordent que le devenir*, γένεσιν ἀντ' οὐσίας. C'est

[1] OEuvres complètes de Platon, traduites en français par V. Cousin, t. XI, p. 517, *notes*.

[2] Berlin, 1821, in-8°. (*All.*)

bien là, ajoutait Ritter, le πάντα γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην du philosophe d'Éphèse dans Diogène de Laërte[1]. Mais voici qu'ultérieurement, et un nouvel écrit à la main[2], le savant historien rentre dans l'arène polémique, fortifié par de sérieuses recherches et par un examen approfondi. Il ne vient pas défendre son ancienne opinion. Loin de là, il déclare l'abandonner complétement, et reconnaît que Platon, dans le passage dont il s'agit, n'a pas voulu parler des Héraclitéens. Est-ce pour se ranger à l'opinion de Socher, qui avait prétendu que Platon a voulu désigner sa propre doctrine? pas davantage; et il avoue partager en ce point la répugnance de Schleiermacher. Mais s'il répudie l'opinion de Socher, il n'adopte pas davantage celle qu'avaient soutenue en Allemagne Schleiermacher, Heindorf, M. Deycks, et, en France, M. Cousin. Les

[1] Voir, dans Diogène de Laërte, l. IX, la monographie d'Héraclite. — Sur ce même philosophe, voir aussi notre *Histoire de la philos. ionienne*, Paris, 1842, in-8°.

[2] Rhein, Mus. für Philol., Geschichte und griech. Philos. (2e année, 3e partie, p. 305).

raisons qu'il apporte pour expliquer et justifier son dissentiment sont les suivantes. « En premier lieu, il est bien clair que Platon n'a pu avoir en vue une doctrine récemment émise, mais bien un système depuis longtemps répandu; sinon, il n'aurait pu dire : Ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη ἀεὶ ξυνέστηκε. Que M. Deycks ait présenté de nombreuses considérations à l'appui de la conjecture de Schleiermacher, c'est ce qu'il faut reconnaître; mais rien n'y ressemble à la chose capitale, savoir, à la preuve que les Mégariques admettaient dans l'unité de l'être une certaine pluralité. A moins que, peut-être, on ne regarde comme preuve une page du *Parménide* de Platon, que M. Deycks, toujours d'après Schleiermacher, veut appliquer aux Mégariques, mais par pure conjecture. Ainsi, l'opinion à laquelle nous sommes obligés de refuser notre assentiment n'a d'autre base que des conjectures sur un passage obscur de Platon. Mais nous avons, pour le combattre, d'autres arguments empruntés à une exposition moins suspecte de la doctrine des Mégari-

ques. Car, non-seulement il nous paraît incroyable que la doctrine des Mégariques sur la pluralité des choses intelligibles ait été clairement exposée dans leurs écrits et portée à la connaissance de tout le monde, sans que parmi les anciens qui ont remarqué la conformité de leur doctrine avec celle des Éléates il en soit un seul qui ait laissé soupçonner la différence importante qui les séparait, mais encore nous avons à opposer à l'opinion de Schleiermacher ce que nous apprennent les anciens, savoir, que les Mégariques avaient admis la pluralité des noms. Comment donc eussent-ils passé sous silence un point plus important, savoir, qu'ils admettaient aussi la pluralité des choses? De plus, dans le passage de Cicéron déjà cité[1] nous trouvons une preuve évidente du peu de valeur de cette opinion. Non-seulement Cicéron, traduisant littéralement les

[1] Voici ce passage : « Megaricorum fuit nobilis disci-
« plina, cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes,
« quem modo nominavi ; deinde eum secuti Parmenides et
« Zeno; itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur.
« Post, Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo

formules grecques, admet la parfaite conformité de la doctrine des Mégariques et de celle des Éléates (ce qui est légitime si les Mégariques ne faisaient que développer la doctrine éléatique, mais non s'ils s'en séparaient sur un point capital), mais encore les termes dans lesquels il expose la doctrine mégarique, considérés comme une traduction littérale du grec, correspondent exactement aux expressions des Éléates, et désignent, dans leur langue habituelle, l'unité absolue du bien qui constitue toute la vérité. Car, nous le répétons, *simile* en latin c'est ὅμοιον en grec; et ce mot, qui a pour synonymes ὁμόν, ἶσον ἑωυτῷ, πάντοσε τωυτόν, est consacré par les Éléates à exprimer l'entière suppression de toute différence et de toute pluralité. De là vient que de la *ressemblance*, Xénophane conclut à la forme sphérique de l'univers, et Parménide à l'impossibilité de toute dissolution. Enfin, les interprètes postérieurs emploient continuellement ce

« iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dice-
« bant quod esset unum, et simile, et idem semper. Hi
« quoque multa a Platone. (*Acad.*, II, 42.)

mot pour indiquer la suppression de toute pluralité dans l'unité des Éléates. Ceci me paraît suffisant pour couper court à toutes les conjectures. Cependant, d'autres faits indiquent que les Mégariques n'admettaient nullement la pluralité des εἴδη, car il est dit positivement que Stilpon combattit la théorie des εἴδη. Il est vrai que M. Deycks cherche à montrer que cette théorie était dirigée non contre les εἴδη du Platonisme, mais contre les représentations générales des objets sensibles. Nous doutons que cette distinction puisse convenir à l'ancienne théorie des εἴδη, et d'un autre côté nous ne trouvons chez les anciens aucune théorie des εἴδη que Stilpon eût pu combattre comme il l'a fait, si ce n'est la théorie Platonicienne. »

Tels sont les arguments que Ritter dirige contre l'opinion de Schleiermacher. Il écarte donc les Mégariques, comme Schleiermacher avait écarté les Platoniciens. Quelle conjecture propose-t-il donc de substituer à celle de Socher, à celle de Schleiermacher, à la sienne propre, alors que, dans son *His-*

toire de la Philosophie Ionienne, il pensait que Platon avait voulu désigner les Héraclitéens ? Il n'en propose aucune. « Pour ma part, dit-il[1], je n'ose me flatter de contribuer beaucoup à éclaircir ce passage. Le seul dessein de Platon paraît avoir été de réfuter deux doctrines opposées, dont l'une admettait une multitude de choses corporelles perceptibles aux sens extérieurs, l'autre une multitude de formes de l'être, incorporelles, accessibles à la raison seule, étrangères à tout changement, espèce d'atomes spirituels ou plutôt intelligibles, assez semblables aux monades de Leibnitz. Maintenant, qui a formulé cette dernière doctrine si originalement systématique ? Nous ne voulons point le décider ici, malgré les nombreuses indications que l'antiquité pourrait nous fournir. Notre seul but est de montrer qu'il n'est pas facile de reconnaître la doctrine des Mégariques, dans ce passage de Platon. »

Avant de proposer nos propres conjec-

[1] *Loc. cit.*

tures sur le point en litige, nous ferons observer que les diverses opinions de Socher, de Ritter, de Schleiermacher et des partisants de ce dernier, se combattent et se détruisent réciproquement, lorsqu'elles ne sont point abandonnées par leurs propres auteurs.

Et d'abord, Ritter a renoncé lui-même à l'opinion qu'il avait énoncée en son *Histoire de la Philosophie Ionienne;* et sagement il a fait. Que peut-il, en effet, y avoir de commun entre les *espèces intelligibles et incorporelles* dont parle Platon dans le passage dont il s'agit (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*), auxquelles se ramènerait toute véritable existence (*τὴν ἀληθίνην οὐσίαν εἶναι*) et le feu adopté par Héraclite comme principe et fin de toutes choses [1] ? Une autre raison encore, c'est que, dans un passage antérieur, Platon a parlé des muses d'Ionie et de Sicile, et implicitement rangé Héraclite parmi ces philosophes qui ont déterminé

[1] Voir notre Mémoire sur Héraclite dans notre *Histoire de la philosophie ionienne.*

le nombre et le nom des êtres. On ne peut donc admettre que Platon tombe ici en une si flagrante contradiction avec lui-même.

Il ne peut donc s'agir des Héraclitéens. S'agirait-il davantage des Platoniciens, ainsi que l'avait cru Socher? A tout prendre, et s'il fallait opter, cette opinion nous paraîtrait infiniment préférable à la conjecture primitive de Ritter. Toutefois, nous ne pensons pas que Platon ait voulu parler ici de sa propre doctrine. Nos raisons, en ce point, seraient à peu près les mêmes que celles qu'a données Schleiermacher dans son *Introduction au Sophiste*. Ces raisons se puisent dans la partie du dialogue du *Sophiste* qui suit immédiatement le passage en question. En effet, l'Étranger d'Élée, qui, dans ce dialogue, paraît être l'organe des opinions de Platon, après avoir demandé compte de leur manière de voir sur la nature de l'être, tant aux philosophes *qui rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible*, qu'à ceux *qui s'efforcent de ramener à certaines espèces*

intelligibles et incorporelles toute véritable existence, aboutit à conclure que le philosophe est forcé de n'écouter ni ceux qui font le monde immobile, c'est-à-dire les partisans de la seconde des doctrines mentionnées, ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel, c'est-à-dire les partisans du système qui ramène à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent, comme il est dit dans le *Sophiste,* qu'embrasser grossièrement les pierres et les arbres.

Reste à discuter l'opinion de Schleiermacher, qu'adoptèrent Heindorf, puis, ultérieurement, MM. Deycks et Cousin. Cette opinion se compose de deux points. En premier lieu, le critique allemand s'attache à établir qu'il ne peut être question ici ni des Platoniciens, ni des Éléates; des Platoniciens, puisque, en rapprochant dans le *Sophiste* le passage dont il s'agit de celui où il est dit que le philosophe doit *faire comme les enfants dans leurs souhaits, c'est-à-dire prendre l'un et l'autre,* il se trouverait que Platon aurait énoncé comme

siennes deux doctrines réciproquement contradictoires; des Éléates, puisque, dans un passage antérieur, Platon déclare positivement en avoir fini avec Parménide, et que, d'ailleurs, dans la conclusion déjà mentionnée, il paraît faire deux parts entre les partisans de l'immobilité, l'une (et il ne peut s'agir ici que des Éléates) pour ceux qui concilient l'immobilité avec l'unité absolue, l'autre pour ceux qui la concilient avec la pluralité des εἴδη. En second lieu, Schleiermacher entreprend d'établir que Platon a voulu désigner les Mégariques. Platon, dit-il, a voulu parler d'une école contemporaine qui posait l'essence immobile conçue par la raison comme distincte de la génération qui est atteinte par les sens. Or, cette école doit être l'école de Mégare, puisqu'elle avait emprunté de l'école éléatique la doctrine de la distinction de la génération et de l'être. Telle fut la conclusion de Schleiermacher, bien inférieure en solidité à la critique qu'il avait dirigée, d'une part, contre ceux qui pensaient que le passage de Platon s'appliquait à Platon lui-même,

d'autre part contre ceux qui auraient été tentés de croire qu'il s'appliquât aux Éléates. En effet, rien ne prouve, d'abord, que le passage de Platon fasse allusion à une école contemporaine. En second lieu, la distinction entre l'*être* et la *génération* (οὐσία, γένεσις) entraîne nécessairement l'adoption de l'unité absolue, ainsi que nous le voyons chez les Éléates, mais n'entraîne pas également les εἴδη : de telle sorte qu'il a pu très-bien se faire (peut-être faudrait-il dire qu'il a dû se faire) que les Mégariques, en adoptant la première de ces deux doctrines, n'aient pas admis la seconde. A ces raisons, qui nous paraissent considérables, il faut joindre encore celles de Ritter, que nous avons exposées plus haut. Non que nous reconnaissions une égale gravité à toutes les objections que Ritter a élevées contre l'opinion de Schleiermacher ; mais, parmi ces objections, il en est plusieurs qui, à notre avis, n'admettent pas de réplique. En tête de ces dernières, nous placerons celle où Ritter dit que Cicéron, traduisant litté-

ralement les formules grecques, admet la parfaite conformité de la doctrine des Mégariques et de celle des Éléates; ce qui est légitime si les Mégariques n'ont fait que développer la doctrine éléatique, mais ce qui cesse de l'être, s'ils s'en séparaient sur un point capital, en adoptant les εἴδη, qui n'entraient nullement comme élément dans la philosophie éléatique. Qu'on y songe sérieusement : cette objection a une très-grande valeur. Pour la détruire, il faudrait pouvoir citer des textes ou des documents historiques qui établissent que le Mégarisme adoptait les εἴδη. Or, encore une fois, parmi les fragments qui nous restent de la philosophie mégarique, pas un seul ne peut être invoqué dans ce but; et, d'autre part, entre tous les historiens de la philosophie qui ont parlé du Mégarisme, pas un seul ne mentionne les εἴδη comme ayant constitué l'un des éléments de cette philosophie. Diogène de Laërte est le seul qui, à l'occasion du Mégarisme, parle des εἴδη, et c'est pour dire que Stilpon, l'un des principaux re-

présentants de cette philosophie, les a rejetés, ἀνῄρει [1]. Nous le demandons : quel fondement reste-t-il à l'opinion de Schleiermacher ?

On insiste, et l'on demande quelle est la doctrine que Platon, à défaut de celles des Mégariques, a voulu désigner dans ce passage du *Sophiste* où il parle de certains philosophes, qui, se concentrant dans un monde supérieur et invisible, essaient d'établir que *ce sont des espèces intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être,* νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι. Nous pourrions assurément nous dispenser d'entrer dans ce nouveau débat. Car enfin il pourrait nous suffire d'avoir montré que l'allusion de Platon ne s'adresse pas au Mégarisme. Toutefois, si, en présence de l'écueil où sont venues échouer les interprétations de tant d'habiles critiques, il peut nous être permis d'avancer humblement notre conjecture, nous dirons que si Platon a voulu, dans le pas-

[1] L. II, *in Stilpon.*

sage précité, désigner quelque école philosophique, c'est à l'école pythagoricienne bien plus qu'à l'école mégarique qu'il a voulu faire allusion. Toutes les probabilités ne sont-elles pas ici en faveur du Pythagorisme? Le Pythagorisme ne fut-il pas le premier et le plus immédiat adversaire de ces philosophes (les Ioniens, sans contredit) qui, *rabaissant jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible*, *et n'embrassant de leurs mains grossières que les pierres et les arbres, affirmaient que cela seul est l'être, qui se laisse approcher et toucher*[1]? Le Pythagorisme n'était-il pas, par opposition à l'Ionisme, cette philosophie qui prétendait établir que *le véritable être consiste en des espèces intelligibles et incorporelles*, et qui, *au lieu de laisser l'être aux corps, ne leur accordait que le devenir*[2]? Cette opinion, que nous proposons ici, n'emprunte-t-elle pas, d'ailleurs, une grande valeur au témoignage de Dio-

[1] Platon, *Sophist.*
[2] *Id.*, *ibid.*

gène de Laërte, qui, en sa biographie de Platon, dit très-affirmativement, d'après Alcime en ses livres à Amyntas, que les travaux d'Épicharme furent d'un très-grand secours à Platon, et regarde comme autant d'emprunts faits au Pythagorisme par le chef de l'Académie, les opinions suivantes, à savoir, que « les choses sensibles ne « sont permanentes ni dans leur qualité ni « dans leur quantité, mais qu'elles varient « à chaque instant et s'écoulent, à peu près « comme une somme dont on retrancherait « quelque nombre ne serait plus la même « ni dans la qualité des chiffres, ni dans la « quantité totale; que, de plus, ce sont des « choses qui s'engendrent continuellement « et n'ont jamais de subsistance; qu'au « contraire, les choses intelligibles sont « celles qui n'acquièrent et ne perdent « rien, et que telles sont les choses éter- « nelles, dont la nature est toujours sem- « blable et ne change jamais? »

Qu'est-ce à dire, sinon qu'Épicharme et les Pythagoriciens avaient enseigné que les choses sensibles ne possèdent que le deve-

nir (γένεσις), et que l'être (οὐσία) n'appartient qu'aux choses intelligibles ? Et n'est-ce pas là précisément la doctrine que, dans le passage du *Sophiste* dont il s'agit, Platon oppose au système de ceux qui affirmaient que cela seul est l'être, qui se laisse approcher et toucher ? Cette conjecture diffère tout à la fois de celles de Socher, de Ritter, de Schleiermacher, et nous ne sachions pas qu'elle ait encore été avancée. Nous la proposons avec quelque confiance, appuyée qu'elle se trouve, non sur de vagues interprétations, mais sur un passage formel d'un historien de la philosophie, qui vivait à une époque où les véritables doctrines des philosophes antiques devaient être bien plus fidèlement connues qu'aujourd'hui, grâce à des textes encore subsistants et à des traditions encore vivantes.

Résumons en quelques propositions fondamentales cette longue discussion sur la question de savoir si le Mégarisme admit ou non les εἴδη.

En premier lieu, cette admission n'est établie ni par la tradition, ni par le témoi-

gnage des historiens de la philosophie, ni par aucun texte.

En second lieu, la seule mention qui soit faite des εἴδη dans leur rapport avec la philosophie mégarique se trouve chez Diogène de Laërte, en sa biographie de Stilpon, et cet historien dit positivement que Stilpon rejeta les εἴδη. Or, lors même qu'on penserait avec M. Deycks que la théorie de Stilpon était dirigée, non contre les εἴδη du Platonisme, mais contre les représentations générales des objets sensibles, il ne suivrait pas de là que Stilpon et les autres Mégariques aient admis les εἴδη au sens où les prenait Platon; et tout ce qu'on en pourrait conclure raisonnablement, c'est que ce passage de Diogène de Laërte n'offre rien de décisif pour la question dont il s'agit.

En troisième lieu, l'allusion contenue dans le passage du *Sophiste* relatif à ces philosophes qui s'attachent à prouver que *ce sont les espèces intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être*, ne porte ni sur le Platonisme lui-même ainsi que l'estimait Socher, ni sur l'Héraclitéisme,

ainsi que d'abord avait opiné Ritter, ni sur le Mégarisme, ainsi que l'a pensé Schleiermacher, et, avec lui, plusieurs savants très-distingués en Allemagne et en France. La doctrine des εἴδη appartient originairement aux Pythagoriciens; et c'est le Pythagorisme que, dans le passage dont il s'agit, Platon oppose à ces philosophes (Ioniens et Abdéritains) qui, *rabaissant,* comme il le dit, *jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, et n'embrassant de leurs mains grossières que les pierres et les arbres, affirmaient que cela seul est l'être, qui se laisse approcher et toucher.*

Indépendamment du problème de l'unité, de l'immobilité et de l'immutabilité de l'*être,* l'ontologie mégarique entreprit encore de discuter la question du *possible,* περὶ δυνάτων.

De même que par le rejet des εἴδη, le Mégarisme différa essentiellement du Platonisme, de même il se distingua formellement du Péripatétisme et du Stoïcisme par l'identification du possible et du réel.

La puissance (δύναμις) diffère de l'acte (ἐνεργεία), disait le Péripatétisme avec son fondateur Aristote[1]. — Il y a du possible dans ce qui n'est pas arrivé et même dans ce qui ne doit jamais arriver, disait le Stoïcisme avec Chrysippe, l'un de ses principaux organes, « κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι, δυνατόν ἐστι[2]. » Le Mégarisme, au contraire, affirme qu'il n'y a de possible que ce qui est ou sera réel. Cette thèse est hardiment soutenue par Diodore Cronus[3], ainsi que le confirment les témoignages réunis d'Alexandre d'Aphrodisée et de Cicéron. Et qu'on ne croie pas que nous imposions ici au Mégarisme tout entier une doctrine qui aurait été exclusivement celle d'un d'entre ses derniers représentants. La doctrine de l'identification du possible avec le réel préexistait, chez les Mégariques, à Diodore; et la preuve, c'est qu'elle est attribuée à ces phi-

[1] Ce point trouvera prochainement sa confirmation et son développement.

[2] Plutarch. *Repugn. stoic.* — Voir aussi, sur ce même point, un passage de Cicéron, *de Fato*, VI : « Tu, Chrysippe, et quæ non sint futura posse fieri dicis. »

[3] Voir le chapitre qui concerne ce philosophe.

losophes par Aristote, qui devança Diodore d'environ un demi-siècle[1]. « Il en est, dit « Aristote, qui prétendent, les philosophes « de Mégare, par exemple, qu'il n'y a de « puissance que là où il y a acte (ὅταν ἐνεργῇ « μόνον δύνασθαι), et que là où il n'y a pas acte, « il n'y a pas puissance (ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύ- « νασθαι), qu'ainsi celui qui ne construit « point n'a pas le pouvoir de construire « (τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν), mais « que celui qui construit a ce pouvoir au « moment où il construit (ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα « ὅταν οἰκοδομῇ), et de même pour tout le « reste (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων). » Et, après cet exposé, Aristote entreprend de combattre la doctrine qui entreprend cette identification du possible et du réel. « Il n'est pas « difficile, ajoute-t-il, de voir les conséquen- « ces absurdes de ce principe. Évidemment « alors, on ne sera pas constructeur si l'on « ne construit pas ; car le propre du con- « structeur, c'est d'avoir le pouvoir de con- « struire. De même pour les autres arts. Il

[1] Aristote mourut en 322, et Diodore vers 296.

« est impossible de posséder un art sans « l'avoir appris, sans qu'on nous l'ait trans- « mis, et de ne plus le posséder ensuite sans « l'avoir perdu.... Or, si l'on cesse d'agir, « on ne possèdera plus l'art; et pourtant « on se remettra immédiatement à bâtir; « comment donc aura-t-on recouvré l'art? « Il en sera de même pour les objets inani- « més, le froid, le chaud, le doux; et, en un « mot, tous les objets sensibles ne seront « rien indépendamment de l'être sentant. « On tombe alors dans le système de Pro- « tagoras. Ajoutons qu'aucun être n'aura « même la faculté de sentir, s'il ne sent « réellement, s'il n'a la sensation en acte. Si « donc nous appelons aveugle l'être qui ne « voit point, quand il est dans sa nature de « voir, et à l'époque où il est dans sa nature « de voir, les mêmes êtres seront aveugles « ou sourds plusieurs fois par jour. Bien « plus, comme ce dont il n'y a pas puis- « sance est impossible, il sera impossible « que ce qui n'est pas produit actuellement « soit jamais produit. Prétendre que ce qui « est dans l'impossibilité d'être existe ou

« existera, ce serait dire une absurdité, « comme l'indique le mot *impossible.* Un « pareil système supprime le mouvement et « la production. L'être qui est debout sera « toujours debout; l'être qui est assis sera « éternellement assis. Il ne pourra pas se « lever s'il est assis; car ce qui n'a pas le « pouvoir de se lever est dans l'impossibi- « lité de se lever. Si l'on ne peut pas ad- « mettre ces conséquences, il est évident « que la puissance et l'acte sont deux choses « différentes : or, ce système identifie la « puissance et l'acte. Ce qu'on essaie de « supprimer ainsi, c'est une chose de la plus « haute importance [1]. »

Il nous reste un dernier élément à signaler dans l'ontologie mégarique : c'est l'identification opérée par Euclide entre l'*Être* et le *Bien.* « Euclide (dit Diogène de « Laërte) refusait l'existence à toutes choses « opposées au bien, et les faisait équivaloir « au non-être. » Que suit-il de là, sinon que

[1] *Métaph.*, IX, 3.

[2] Voir, sur ce point, l'art. *Euclide.*

le fondateur de l'école de Mégare faisait de l'*Être* et du *Bien* une seule et même chose? C'est ici, dans l'ontologie mégarique, un élément original. Sur tous les autres points, à savoir : l'unité, l'immobilité, l'immutabilité, cette ontologie paraît, sauf quelques arguments de détail, n'offrir qu'une imitation de l'Éléatisme. Il n'en est pas de même de ce nouvel élément; car nous ne sachions pas que cette doctrine de l'identification de l'*Être* et du *Bien* ait jamais été celle de Parménide, ou de Mélissus, ou de Zénon. Au caractère d'originalité vient se joindre dans cette doctrine un mérite supérieur, en ce sens que cette identification de l'*Être* et du *Bien* est une des plus belles et des plus profondes conceptions dont puisse s'honorer la philosophie. Aussi, la voyons-nous adoptée et reproduite par nos grands métaphysiciens du XVIIe siècle, Fénelon, Malebranche, Leibnitz[1]. Et, bien antérieurement à cette époque, vers la fin de la période grecque, nous la rencontrons imitée et renou-

[1] Voir, au chap. *Euclide,* la justification de ce point.

velée par la philosophie d'Alexandrie, et notamment par Plotin. « L'unité primitive, « dit Plotin[1], est le principe de toutes cho- « ses ; elle est le *Bien* et la perfection abso- « lue ; elle est l'*Être* pur, sans aucun acci- « dent, dont on peut concevoir l'idée en « songeant qu'il se suffit constamment à « lui-même ; elle est exempte de tout besoin « et de toute dépendance ; elle est la pensée « elle-même en acte ; elle est le principe de « tout, la cause de tout ; elle est l'infiniment « grand ; elle est le centre commun de toutes « choses ; elle est le *Bien*, elle est Dieu. » Est-il possible de méconnaître en ce passage l'imitation de cette doctrine d'Euclide qui, établissant une équation entre le *Bien* et l'*Être*, transportait au *Bien* tout ce qui convient à l'*Être*, et l'appelait des noms de φρόνησις, de θεός, et de νοῦς ?

L'ontologie, et surtout la dialectique, occupent le premier plan dans la philosophie mégarique. Une place secondaire fut laissée dans cette philosophie à la morale,

[1] *Ennéade*, VI, l. IX, 1, sq.

qui y eut pour principal organe Stilpon.

Dans l'origine de la philosophie grecque, la morale avait constitué l'un des éléments fondamentaux du Pythagorisme. Ultérieurement, elle avait occupé une place considérable dans les enseignements de Socrate, ainsi qu'en font foi les dialogues de Platon et surtout les Mémoires de Xénophon. Vers l'époque de la mort de Socrate, deux écoles avaient surgi, qui, bien que poursuivant des fins très-différentes l'une de l'autre, avaient toutes deux consacré spécialement leurs travaux à la morale : nous voulons parler du Cynisme et du Cyrénaïsme. Un peu plus tard étaient venus le Platonisme et le Péripatétisme, dans les spéculations desquels la morale tenait un rang considérable. Ce fut à cette époque qu'apparut Stilpon, qui se trouva ainsi le contemporain des divers représentants des doctrines morales péripatéticiennes, académiques, cyrénaïques et cyniques. Répudiant à la fois le rigorisme des disciples d'Antisthène et *l'hédonisme* des sectateurs d'Aristippe, écartant en même tmps le système moral de Platon, qui con-

sistait à voir le souverain bien dans la plus grande ressemblance possible de l'homme avec Dieu par la pratique de la sagesse, du courage, de la tempérance, de la justice, et le système d'Aristote, qui plaçait l'excellence morale dans le bonheur qui résulte pour l'âme de l'équilibre des passions, il institua une doctrine qui, tout en offrant quelque analogie avec celle d'Aristote, possédait cependant, en une certaine mesure, un caractère d'originalité. Stilpon fit consister le souverain bien dans l'impassibilité, *animus impatiens*, suivant l'expression de Sénèque [1]; et lui-même sut joindre l'exemple au précepte, puisque, au rapport de Sénèque et de Diogène de Laërte, il ne se départit en rien de sa tranquillité, et répondit à Démétrius Poliorcète qu'il n'avait rien perdu, au moment où la prise et le saccagement de Mégare par les troupes du fils d'Antigone venait de lui ravir ses biens, sa femme, ses enfants. Doctrine factice, morale contre nature, que celle qui vient ainsi proposer à

[1] Voir le chap. *Stilpon*.

l'homme, à titre de souverain bien, une indifférence, que la perte non-seulement de la fortune, mais des plus douces affections, ne saurait émouvoir, et qui demeure inébranlable devant la ruine de la patrie! N'y a-t-il pas plus de forfanterie que de véritable fermeté dans une semblable disposition d'âme, et la morale de Stilpon n'était-elle pas empreinte de trop d'exagération pour être vraie? Ajoutons qu'il lui manquait d'ailleurs un caractère essentiel, en ce sens qu'elle ne contenait rien qui prescrivît l'action à titre de vertu individuelle et politique. Demeurer impassible, même sous le coup des plus affreuses calamités, c'est déjà une maxime qu'il est fort malaisé de faire passer de la spéculation dans la pratique, et à l'application de laquelle la nature humaine semble éternellement répugner. Mais enfin, supposé que ce pût être là un véritable précepte de morale, ce précepte embrasserait-il tout ce qui importe à la destinée de l'homme; et, pour l'accomplissement de cette destinée, suffirait-il qu'on demeurât inébranlable, pour nous servir de l'expression d'Ho-

race[1], au milieu de l'écroulement de l'univers? Non, assurément. Ce n'est là qu'un rôle passif; et l'action est une des conditions essentielles imposées à l'accomplissement de la destinée humaine. Le dogme de la résignation est le côté négatif de la morale. Il existe un côté plus élevé, un élément vraiment positif, qui consiste dans le déploiement réfléchi et libre de nos pouvoirs actifs dans la triple sphère de la famille, de l'état, de la société. Socrate et Platon avaient compris cette vérité. Si Stilpon parut la méconnaître, peut-être faut-il en attribuer la faute aux malheurs des temps au milieu desquels il vécut. La Grèce, sa patrie, était entrée dans cette phase de décadence fatalement réservée à toute nation qui a exercé l'empire. Les successeurs d'Alexandre se disputaient non-seulement par la guerre, mais par la trahison, par l'empoisonnement, par le meurtre, la Macédoine et les provinces conquises. La ville de Mégare, où Stilpon était né, avait été successivement prise et

[1] Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

reprise par les soldats de Ptolémée et de Démétrius, saccagée, ruinée, réduite en cendres. En de telles conjonctures, un précepte moral tel que celui qu'avait posé Stilpon, est une sorte de défi jeté au malheur; et l'on conçoit que l'homme de bien, devenu impuissant pour l'action, cherche alors à se réfugier systématiquement dans une sorte d'impassibilité, que la nature, plus puissante que la philosophie, condamnera le plus souvent à n'être qu'une vaine tentative, et que la conscience devra démentir. C'est ainsi que nous expliquerions l'avénement de la morale mégarique, et le crédit qu'elle rencontra plus tard dans plusieurs écoles philosophiques.

Tels furent, dans la triple sphère de la logique, de l'ontologie, de la morale, les travaux de l'école de Mégare. Parmi ces travaux, la première place, tout à la fois pour le nombre et l'importance qui leur était accordée, appartint, dans cette école, à cette partie de la logique qu'on appelle la dialectique. A défaut d'autres preuves de cette assertion, il nous suffirait d'invoquer le surnom de *dialecticiens*, διαλεκτικοί, qui est

resté attaché à ces philosophes. Observons que la dialectique reçut des mains des Mégariques certains caractères qui ne sont pas essentiellement les siens, qu'on ne lui rencontre point, par exemple, dans les écrits d'Aristote, et qu'elle devint surtout la science des subtilités, de la dispute, de l'éristique. De là, cet autre surnom d'*éristiques*, ἐριστικοί, également imposé aux Mégariques; et, en général, un surnom est le signe certain du véritable caractère d'une école. Par ce côté de ses travaux, le Mégarisme se constitua l'héritier des Sophistes. Il accrédita et propagea en Grèce cette dialectique contentieuse des Hippias et des Euthydème, qui, assujettissant la pensée aux formes d'une discussion subtile, procède contre la véritable fin de la philosophie, à savoir le culte du vrai, et lui substitue l'art frivole et puéril de soutenir avec un égal avantage les thèses les plus diverses, les opinions les plus opposées. L'avénement d'une telle philosophie est, chez une nation, l'indice de l'affaiblissement des convictions; et, une fois opéré, il ne contribue

pas médiocrement à leur entière ruine.

Héritier des Sophistes, quant à sa dialectique, le Mégarisme se rattache par d'autres points à l'Éléatisme. Les dogmes ontologiques de l'unité absolue, de l'immobilité, de l'immutabilité, sont des emprunts faits aux doctrines de Parménide et de Zénon. Nous n'ignorons pas que, sous l'influence de l'esprit socratique, une révolution s'était accomplie dans la philosophie grecque. Mais, dans l'ordre scientifique pas plus que dans l'ordre politique, une révolution, quelque radicale qu'elle soit, n'a la puissance de briser immédiatement et d'un seul coup la chaîne des traditions. Or, les vieilles traditions philosophiques avaient, en une certaine mesure, survécu en Grèce au mouvement socratique; et c'est ce qui explique ce lien d'intime parenté qu'on voit se former et subsister entre plusieurs d'entre les écoles qui précédèrent Socrate et plusieurs d'entre celles qui le suivirent. Platon et les Alexandrins, indépendamment de la part d'originalité qui leur revient, ne développèrent-ils pas les traditions pythagoriciennes?

Intermédiairement à la première Académie et au Néo-platonisme, Épicure ne renouvela-t-il pas, en leur conférant des proportions plus vastes que celles qu'elles avaient reçues de Leucippe et de Démocrite, les doctrines abdéritaines ? Eh bien ! dans cette transmission de systèmes légués par la philosophie des premiers âges aux sectes issues de Socrate, l'école de Mégare apparaît surtout comme l'héritière des traditions éléatiques ; et Cicéron, en ses Académiques[1], constate et affirme cette parenté en rattachant à l'Éléate Xénophane l'origine de l'école de Mégare : « Megaricorum fuit « nobilis disciplina, cujus, ut scriptum video, « princeps Xenophanes. Deinde eum secuti « Parmenides et Zeno. Itaque ab his Eleatici « nominabantur. Post, Euclides, Socratis « discipulus, Megareus, a quo iidem illi « Megarici dicti. » L'école de Mégare poursuivit donc, en ontologie, le rôle qui, antérieurement, sous Parménide, Mélissus et Zénon, avait été celui de l'école d'Élée.

1. L. II, 42.

Elle eut elle-même, du moins en quelques points de ses doctrines, des héritiers parmi les représentants des diverses écoles qui vinrent après elle. Sa dialectique fut imitée et reproduite par plusieurs Stoïciens, et l'on rencontre dans Chrysippe des arguments éristiques qui paraissent calqués sur ceux d'Eubulide. Sa morale, dont Stilpon avait été le principal organe, ne fut pas non plus sans quelque influence sur celle du Stoïcisme. Zénon de Cittium avait compté Stilpon parmi ses maîtres; et l'impassibilité, proclamée par Stilpon comme le souverain bien, devient, formulée en ce précepte : Ἀνέχου, *supporte*, l'un des éléments de la morale du Portique. Enfin, la conception ontologique d'Euclide, qui consistait dans l'identification mutuelle de l'*Être* et du *Bien*, eut, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, des imitateurs dans l'Alexandrinisme avec Plotin, et dans la philosophie du XVII[e] siècle avec Leibnitz, Malebranche et Fénelon.

Stilpon est le lien qui rattache à l'école de Mégare les écoles d'Élis et d'Érétrie. En

effet, ce philosophe eut, entre ses disciples, Plistane d'Élis, Ménédème d'Érétrie et Asclépiade de Phlionte. Ménédème, après avoir, avec Asclépiade, Æchipylle et Moschus, continué pendant quelque temps à Élis l'école de Phædon, la transporta dans sa patrie, où, sous un nouveau nom, elle n'eut d'autre durée que la vie de ce philosophe. Cette même époque (275 avant J.-C.) voit finir avec Polémon et Xénocrate la première Académie que Platon avait fondée; avec Théophraste et Straton le Péripatétisme créé par Aristote. D'un autre côté, les Cyniques et les Cyrénaïques ne constituent plus des sectes spéciales, absorbés qu'ils sont par des écoles plus puissantes, celle de Zénon et celle d'Épicure. La scène philosophique appartient désormais à l'Épicurisme et au Stoïcisme; à la seconde et à la troisième Académies avec Arcésilas et Carnéade; enfin au scepticisme avec Timon, et, ultérieurement, avec Ænésidème, Agrippa et Sextus.

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE DE MÉGARE.

CHAPITRE PREMIER.

EUCLIDE.

Il faut bien se garder de confondre Euclide, chef de l'école mégarique, avec Euclide le mathématicien. Le lieu de la naissance de ce dernier est tout à fait inconnu. Mais l'un de ses commentateurs, Proclus Diadochus[1], nous apprend qu'il avait ouvert une école de mathématiques à Alexandrie, sous le règne de Ptolémée, fils de Lagus. Or, le chef de l'école de Mégare fut le contemporain de Socrate, et dut, par conséquent, précéder d'environ cent ans Euclide le géomètre.

Quant à la question de savoir si Euclide, fondateur de l'école dont nous exposons ici l'histoire, prit ou non naissance à Mégare, elle nous paraît impossible à résoudre avec certitude. Dio-

[1] Διάδοχος (successeur); ainsi nommé parce qu'il succédait à Syrianus.

gène de Laërte, dont le témoignage pourrait avoir tant de valeur en cette matière, reste indécis entre Mégare et Géla[1], partagé qu'il est entre l'opinion du plus grand nombre, qui assignait pour patrie à Euclide la première de ces deux villes, et le sentiment d'Alexandre qui, en ses *successions*, *διαδοχαῖς*, lui attribue la seconde[2]. Le passage de Platon, qu'on a quelquefois invoqué pour établir qu'Euclide était né à Mégare, prouverait uniquement qu'il y résidait. Dans le *Phédon*, Echécrate demande s'il se trouvait des étrangers dans la prison de Socrate le jour de sa mort, et Phédon répond : « Oui, Cimmias et « Cébès, et de Mégare étaient venus Euclide et « Terpsion, Μεγάροθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων. » Or, le mot Μεγάροθεν ne peut signifier qu'Euclide fût né à Mégare, mais seulement qu'il en était venu pour assister aux derniers moments de Socrate. Plus tard, il est vrai, Cicéron[3] et Suidas[4] paraissent indiquer Mégare comme la patrie d'Euclide; mais il resterait encore à savoir

[1] Géla était une ville de la Grande-Grèce située sur la côte méridionale de la Sicile, entre Agrigente et Camarine.

[2] Εὐκλείδης ἀπὸ Μεγάρων τῶν πρὸς Ἰσθμῷ, ἢ Γελῷος, κατ' ἐνίους, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς. (Diog. Laert., l. II, *in Euclid.*)

[3] Euclides Megareus. (*Acad.*, II, 42.)

[4] Euclides Megarensis. (*in v. Euclid.*)

si, dans la pensée de ces écrivains, de telles expressions ne signifient pas plutôt un lieu de résidence qu'un lieu de naissance; et, fussent-elles tout à fait affirmatives en ce dernier sens, elles ne sauraient renfermer une raison décisive pour la solution péremptoire de la question, attendu que ce témoignage est bien tardif, et que, antérieurement à Cicéron, c'est-à-dire à une époque où il était moins difficile de connaître la patrie d'Euclide, aucune solution formelle n'avait été apportée sur ce point. Faut-il, avec Brucker[1], conjecturer qu'Euclide naquit à Mégare d'une famille de Géla? Cette conjecture peut avoir sa part de probabilité; mais, encore une fois, rien de décisif ne saurait être établi sur ce point; et, Géla ou Mégare, la patrie d'Euclide nous paraît ne pouvoir être déterminée avec certitude.

Il en est de même de l'époque précise de la naissance de ce philosophe. Disciple de Socrate, ainsi qu'il sera établi dans ce qui va suivre, il devait être moins âgé que son maître. Toutefois, il est très-probable qu'il était moins jeune que Platon et la plupart des disciples de Socrate; de telle sorte que, pour époque de sa naissance, on pourrait, sans de graves chances d'erreur, prendre une moyenne entre celle de Socrate et celle

[1] *Hist. crit. philos.*, t. III.

de Platon, et la rapporter approximativement aux dernières années de la LXXXII[e] olympiade, environ l'an 450 avant notre ère ; et de même pour l'époque de sa mort qui, d'après ces bases, aurait eu lieu vers l'année 374, c'est-à-dire vers la troisième année de l'olympiade CI. On peut donc estimer avec Tennemann[1] que ce philosophe florissait vers le commencement de la LXXXV[e] olympiade, vers l'an 400 environ avant notre ère, c'est-à-dire à l'époque de la mort de Socrate et à la retraite de ses disciples à Mégare.

Pour bien comprendre la philosophie d'Euclide, il faut savoir reconnaître en lui le disciple tout à la fois de l'école éléatique et de Socrate. Lorsqu'en parlant de l'école de Mégare, Cicéron[2] la fait descendre de l'école d'Élée, en leur donnant pour père commun Xénophane, c'est, il est vrai, aux Mégariques en général qu'il attribue cette origine et cette dépendance, mais Euclide s'y trouve compris et spécialement désigné. Nous avons d'ailleurs, et en ce qui concerne particulièrement Euclide, le témoignage formel

[1] *Hist. de la philos.*, tables chronologiques.

[2] *Acad.*, II, 42 : « Megaricorum fuit nobilis disciplina, cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes. Deinde eum secuti Parmenides et Zeno ; itaque ab his Eleatici nominabantur. Post, Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti. »

de Diogène de Laërte, qui dit que ce philosophe avait étudié la doctrine de Parménide, *τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο* [1]. D'autre part, il est établi par des témoignages non moins positifs, que le fondateur de l'école de Mégare fut l'un des disciples de Socrate. Il existe dans Aulu-Gelle une traduction, dont nous n'oserions pas garantir la vérité quant aux détails, mais qui, adoptée en ce qu'elle contient de fondamental et d'essentiel, peut être invoquée pour établir la parenté philosophique qui existait entre Socrate et Euclide. Les Athéniens avaient défendu, sous peine capitale, à tout citoyen de Mégare, de mettre le pied dans Athènes. Nonobstant ce décret, Euclide venait chaque soir, sous un costume de femme, pour entendre Socrate, et repartait avant le jour pour Mégare, sous les mêmes habits, parcourant ainsi un espace de plus de vingt mille pas [2]. Ce

[1] L. II, *in Euclid.*

[2] Voici le passage entier d'Aulu-Gelle : « Philosophus Taurus, vir memoria nostra in disciplina platonica celebratus, cum aliis bonis multis salubribusque exemplis hortabatur ad philosophiam capessendam, tum vel maxime ista re animos juvenum expergebat Euclidem quam dicebat Socraticum factitavisse : Decreto, inquit, suo Athenienses caverant ut qui Megareus civis esset, si intulisset Athenas pedem, prehensus esset, ut ea res ei homini capitalis esset ; tanto Athenienses, inquit, odio flagrabant finitimorum hominum megarensium. Tum Euclides, qui in diem Megaris esset quique etiam ante id decretum et esse Athenis et au-

témoignage d'Aulu-Gelle touchant la fréquentation de l'école de Socrate par Euclide, est d'ailleurs confirmé par celui de Cicéron : *Socratis discipulus Euclides*[1] ; par celui de Platon, qui, d'abord au début de son *Théétète*[2], dit positivement qu'Euclide venait fréquemment de Mégare à Athènes pour entendre Socrate, et qui, de plus, en son *Phédon*[3], le met au nombre de ceux d'entre les disciples de Socrate qui assistèrent à la mort du maître ; enfin par celui de Diogène de Laërte[4], qui met Euclide avec Platon,

dire Socratem consueverat, postquam id decretum sanxerunt, sub noctem, priusquam adveperasceret, tunica longa muliebri indutus, et pallio versicolore amictus, et caput et ora velatus, e domo sua Megaris Athenas ad Socratem commeabat, ut vel noctis reliquo tempore consiliorum sermonumque ejus fieret particeps, rursusque sub lucem millia passuum paulo amplius viginti, eadem veste illa tectus, redibat. » (*Noct. attic.*, l. VI, c. 10.)

[1] *Acad.*, II, 42.

[2] Platon, au début du *Théétète*, fait ainsi parler Euclide : « Toutes les fois que j'allais à Athènes, j'interrogeais « Socrate sur les choses qui m'étaient échappées. » Il s'agit ici des prédictions de Socrate sur Théétète.

[3] Échécrate : Y avait-il des étrangers ? — Phédon : Oui, Cimmias de Thèbes, Cébès et Phédonde ; et de Mégare, Euclide et Terpsion.

[4] Τῶν μὲν διαδεξαμένων αὐτόν, τῶν λεγομένων Σωκρατίκων, οἱ κορυφαιότατοι μὲν Πλάτων, Ξενοφῶν, Ἀντισθένης, τῶν δὲ φερουμένων δέκα οἱ διασημότατοι τέσσαρες Αἰσχίνης, Φαίδων, Εὐκλείδης, Ἀρίστιππος. (Diog. L., *in Socrat.*)

Xénophon, Antisthène, Eschine, Phédon et Aristippe au nombre des plus illustres Socratiques.

Lorsqu'arrivèrent la condamnation et la mort de Socrate, ses disciples, et parmi eux, Platon, se réfugièrent à Mégare, et furent reçus chez Euclide qui, suivant toutes les probabilités, avait déjà, depuis plusieurs années, ouvert et fondé cette école qui, après lui, fut dirigée par Ichthyas, et plus tard par Stilpon. Quel fut le motif de cette fuite? Apparemment la persécution qui du maître menaçait de s'étendre aux disciples. Or, quels avaient été les persécuteurs de Socrate? Les beaux esprits du temps, dont ce philosophe avait si fréquemment blessé l'orgueil; le parti sacerdotal, dont il avait attaqué les superstitions en annonçant à ses disciples un Dieu unique devant lequel s'évanouissaient les mensonges du polythéisme; enfin le parti démagogique, contre les fureurs et les injustices duquel Socrate s'était fréquemment élevé. Après avoir triomphé du maître par un jugement solennel et une condamnation capitale, la persécution dut attaquer ou, du moins, menacer les hommes qui avaient assisté aux enseignements de Socrate, et recueilli à son lit de mort cet admirable testament philosophique que Platon a consigné dans le *Phédon*. Voilà quelle fut la véritable cause de la fuite des Socratiques à Mégare et du séjour qu'ils y firent.

L'ancien disciple de Socrate, celui qui avait si longtemps partagé avec eux les enseignements du maître, les y accueillit. Ce fut chez Euclide qu'ils cherchèrent et trouvèrent un asile. Hermodore, dans Diogène de Laërte, le dit positivement, πρὸς τοῦτόν φησιν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα, καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους, μετὰ τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων [1]. Seulement, dans ce texte de Diogène, il est une chose dont on a peine à se rendre compte. Quels étaient ces tyrans devant lesquels fuyaient les Socratiques? Étaient-ce les *Trente*, ainsi que le conjecture un critique allemand [2]? Mais une telle supposition ne pourrait se faire que moyennant un anachronisme; et voici les raisons historiques qui le démontrent. L'établissement des trente tyrans remonte à la prise d'Athènes par Lysandre, et ces trente ty-

[1] Diog. L., l. II, *in Euclid.*

[2] Ce critique est M. Deycks, qui a composé sur l'école de Mégare un travail d'érudition très-consciencieux, bien qu'il nous paraisse voir bien à tort, dans Platon et dans Aristote, nombre d'allusions au mégarisme, dans maints passages où le mégarisme est loin d'être suffisamment indiqué. Voici, du reste, cette partie du texte de M. Deycks, qui se rapporte à l'émigration des Socratiques : « Cum « deinde, Socrate mortuo, Megaris esset, reliquos Socrati- « cos atque ipsum Platonem, trigenta tyrannorum metu, « ad eum affluxisse ferunt. Ita Hermodorus apud Diog. Laert., II, 106. » (*De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis scripsit Ferdinandus Deycks.* Bonnæ, apud Weberum, 1827.)

rans n'étaient autre chose que trente archontes créés par le général lacédémonien. Or, la date précise de la prise d'Athènes et de l'établissement des *Trente* par Lysandre est l'an 404 avant notre ère. En 403, ils furent chassés par Thrasybule, après un despotisme de huit mois, au rapport de Xénophon, et remplacés par les *Dix*. En 402, les *Dix*, à leur tour, sont déposés, la forme démocratique rétablie, et une amnistie proclamée par Thrasybule. Or, la mort de Socrate n'eut lieu ni en 404, ni même en 402, mais bien en 400 avant notre ère. Les tyrans dont les Socratiques, au rapport de Diogène de Laërte, fuyaient la cruauté, δείσαντες ὠμότητα, ne pouvaient donc être ni les *Trente* ni même les *Dix*. Il n'est pas impossible, après tout, que Diogène de Laërte ait commis un anachronisme. Il se peut aussi, bien qu'avec moins de probabilité, que, par le mot τυράννων, cet historien de la philosophie entende les membres du nouveau gouvernement démocratique qui venait d'être rétabli en 402, lesquels devaient être les ennemis naturels des Socratiques, partisans, ainsi que leur maître, de l'ancienne oligarchie établie en 411 par Pisandre et Alcibiade[1]. Au reste, quelle qu'ait pu être

[1] Dans cette oligarchie, les assemblées du peuple avaient été remplacées par une assemblée de seulement cinq mille citoyens.

l'erreur ou l'opinion de Diogène à cet égard, il demeure évident que la véritable cause de la fuite des Socratiques à Mégare fut la crainte d'une persécution de la part de ceux qui avaient mis à mort le maître de Xénophon, de Platon et d'Euclide.

A l'époque où eut lieu cette fuite à Mégare, Euclide était-il déjà chef de l'école? La chose, sans pouvoir être authentiquement établie, est infiniment probable. Ce qu'il y a de certain, c'est que, pendant ce séjour des Socratiques à Mégare, quelque court qu'il pût être, Platon put prendre une connaissance assez exacte des opinions philosophiques d'Euclide, lesquelles, d'ailleurs, antérieurement à ce séjour, ne devaient pas être complétement ignorées de lui, grâce aux fréquents voyages d'Euclide à Athènes auprès de Socrate. Une réponse affirmative, pourvu qu'elle soit faite et entendue dans les véritables limites où elle doit l'être, est donc la seule qui puisse légitimement être apportée à cette question si souvent controversée : Platon eut-il Euclide pour maître ? Oui, assurément, Euclide doit-être compté, avec Socrate, avec Cratyle, avec Hermogène, avec Théodore, avec Philolaüs, avec Euryte [1], parmi les maîtres de

[1] Consulter, sur ces divers points, la Biographie de Platon, par Diogène de Laërte, l. III.

Platon. Mais, encore une fois, les relations philosophiques qui s'établirent entre ces deux disciples de Socrate furent plutôt fortuites que recherchées par Platon, déterminées qu'elles furent par une fréquentation commune de l'école de Socrate, et par le séjour à Mégare à la suite de la mort du maître. Quant à l'opinion de certains critiques qui, d'après un texte de Diogène de Laërte, en sa biographie de Platon, paraissent croire à un second voyage de Platon auprès d'Euclide, elle ne saurait être raisonnablement soutenue. En effet, que dit ce texte? que, d'après le récit d'Hermodore, Platon, à l'âge de vingt-huit ans, se rendit à Mégare auprès d'Euclide avec quelques autres Socratiques, ἔπειτα γενόμενος ὀκτὼ καὶ εἴκοσιν ἐτῶν, κατάφησιν Ἑρμωδόρος, εἰς Μέγαρα ὑπεχώρησεν[1]. Or, si l'on rapproche ce texte de celui que nous avons précédemment emprunté à la biographie d'Euclide par le même Diogène[2], et qui est ainsi conçu : πρὸς τοῦτον (Εὐκλείδα) φησὶν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα, καὶ τοὺς λοίπους φιλοσόφους, μετὰ τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων, il sera aisé de s'apercevoir que, dans la biographie de Platon, comme dans celle d'Euclide, le témoignage de Diogène de Laërte ne se fonde que sur celui d'Hermodore, invoqué ainsi deux fois, et qu'évi-

[1] Diog. L., l. III, *in Plat.*
[2] *Id.*, l. II.

demment Hermodore n'a voulu parler que d'un seul voyage.

Les écrits d'Euclide (dont aucun fragment, sauf une maxime d'un caractère tout à la fois ontologique et moral, et que nous retrouverons en son lieu, n'est venu jusqu'à nous), se composaient de six dialogues. Διαλόγους δὲ συνέγραψεν ἕξ, dit l'historien de la philosophie ancienne [1]; et, en même temps, il nous en donne les titres : Λαμπρίαν, Αἰσίχνην, Φοίνικα, , Κρίτωνα, Ἀλκιβιάδην, Ἐρωτικόν. Cette forme dialogique est précisément celle-là même qu'un autre disciple de Socrate, contemporain d'Euclide, mais bien autrement célèbre que le Mégarien, donna aussi à ses écrits; et l'on peut même remarquer que les titres de quelques uns d'entre les dialogues d'Euclide se retrouvent aussi chez Platon [2]. Cette similitude de forme entre les écrits de Platon et les écrits d'Euclide était un résultat de la discipline socratique qui leur avait été commune à tous deux. Dans ses enseignements vis-à-vis de ses disciples, comme dans sa polémique contre ses adversaires, Socrate évitait ces longs développements dans lesquels excellaient Protagoras, Gorgias et généralement les sophistes, et usait de préférence d'un dialogue vif, coupé, rapide, qui permettait

[1] Diog. L., *in Euclid.*

[2] Le *Criton.* — L'*Alcibiade.*

d'opposer à chaque proposition une réplique immédiate [1]. Ce fut à son école que Platon et Euclide puisèrent tous deux cette méthode dialogique qu'ils imposèrent à leurs écrits. Quant au sujet de chacun des six dialogues composés par Euclide, nous sommes à cet égard dans la plus complète ignorance ; et Diogène de Laërte, qui nous en a transmis les titres, ne nous apprend absolument rien sur leur contenu. Tout ce qu'il est permis de conjecturer, c'est qu'une dialectique contentieuse et subtile, dans le goût de celle des derniers Éléates, dominait dans les écrits d'Euclide. On sait que Diogène de Sinope, par un jeu de mots que nous ne saurions faire

[1] Entre autres preuves décisives de cette assertion, nous pouvons citer un passage du *Protagoras* de Platon. Hippias, l'un des interlocuteurs, essayant une conciliation entre les deux adversaires, Protagoras et Socrate, s'exprime en ces termes : « Je vous conjure et je vous conseille, Protagoras « et Socrate, de passer un accord ensemble, vous soumet- « tant à nous comme à des arbitres qui vous rapprocheront « équitablement. Toi, Socrate, n'exige point cette forme « exacte du dialogue qui réduit tout à sa dernière brièveté, « si Protagoras ne l'a point pour agréable ; mais accorde « quelque liberté au discours, et lâche-lui un peu la bride, « pour qu'il se montre avec plus de grâce et de majesté. Et « toi, Protagoras, ne déploie point toutes tes voiles, et ne « va pas, t'abandonnant au vent favorable, gagner la pleine « mer de l'éloquence jusqu'à perdre la terre de vue ; mais « prenez l'un et l'autre un milieu entre les deux extrêmes.»

passer dans notre langue, disait χολή (la bile) Εὐκλείδου au lieu de σχολή (l'école) Εὐκλείδου. On connaît aussi ces *Silles* de Timon où Euclide obtient sa part de l'amère critique qu'il déverse sur tous les dialecticiens : « Je n'ai nul souci de « tous ces diseurs de rien, ni de leurs pareils, « nul souci de Phédon, ni de ce disputeur d'Eu- « clide qui souffle aux Mégariens la rage de la « dispute [1]. » Enfin, on sait l'horoscope philosophique que lui tira un jour Socrate, lorsque, le voyant adonné tout entier à l'éristique : « Eu- « clide », lui dit-il, « tu es fait pour vivre avec « des sophistes, et non avec des hommes [2]. »

En quoi consistait donc la dialectique d'Euclide, et sur quels principes reposait-elle? Elle dut assurément tenir une grande place en ses écrits, une plus grande encore en ses enseignements. Mais aujourd'hui toutes les données qu'il nous est possible de recueillir à cet égard se réduisent à quelques indications très-laconiques de Diogène de Laërte, que les commentateurs nous paraissent avoir rendues plus obscures en

[1] Ἀλλ' οὔ μοι τούτων φλεδόνων μέλει· οὐδὲ γὰρ ἄλλου
Οὐδενός, οὐ Φαίδωνος, ὅστις γε μέν, οὐδ' ἐριδάντεω
Εὐκλείδου Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρίσμου.

[2] Σωκράτης ὁρῶν Εὐκλείδην ἐσπουδάκοτα περὶ τοὺς ἐριστίκους λόγους· ὦ Εὐκλείδη, ἔφη, σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι, ἀνθρώποις γε οὐδάμως. (Diog. L., l. II, *in Euclid.*)

prétendant les expliquer. L'une de ces indications est relative au mode de polémique adopté par Euclide dans la discussion. L'autre a un caractère plus négatif que positif, en ce sens qu'elle a trait à un mode de raisonnement que répudiait notre philosophe. Voici, du reste, l'un et l'autre de ces deux passages :

— Ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν.

— Καί τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων, ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτῶν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι. Και εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὁμοῖά ἐστιν, ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

Le sens du second de ces deux textes nous paraît parfaitement clair. Euclide répudiait le raisonnement par analogie, τὸν διὰ παραβολῆς λόγον, et il en donnait pour raison qu'un tel procédé repose soit sur des similitudes réelles, soit sur des similitudes fausses; qu'ainsi, dans le premier cas, il valait mieux un raisonnement direct, et que, dans le second, le raisonnement était vicieux. Qu'une telle répudiation du raisonnement par analogie fût réellement dans l'esprit de la dialectique éléatique, à laquelle la dialectique mégarique paraît avoir beaucoup emprunté, c'est ce qui serait, à l'heure qu'il est, d'une vérification très-difficile. Mais, ce que nous

pouvons affirmer en toute assurance, contrairement à l'opinion d'un savant critique [1], c'est qu'elle n'était nullement dans l'esprit de la dialectique socratique, et qu'ainsi, sur ce point spécial, il s'en fallait beaucoup qu'Euclide demeurât fidèle à la méthode de son maître. Dans ses entretiens avec ses disciples, comme aussi dans ses discussions avec les sophistes, Socrate, soit pour mieux faire comprendre sa pensée, soit pour arriver à une réfutation plus décisive, avait constamment recours au procédé de comparaison et d'analogie, ainsi qu'en font foi les écrits de Xénophon et de Platon. En ce point donc, c'est-à-dire par le rejet du raisonnement par analogie, *ὁ διὰ παραβολῆς λόγος*, le fondateur de l'école de Mégare s'écartait de la méthode socratique.

Peut-être Euclide demeurait-il plus fidèle à cette méthode dans l'adoption de l'autre procédé dont parle Diogène de Laërte, et qui consistait à attaquer l'argumentation de l'adversaire moins par les prémisses que par les conséquences, c'est-à-dire d'une manière indirecte : *ταῖς ἀποδείξεσιν*

[1] Nous voulons parler de M. Deycks. Voici comment il s'énonce à cet égard à la page 36 de la dissertation dont le titre a été donné plus haut : « Euclides non rerum similitudines, sed res ipsas demonstrandas : id quod Socraticum simul et Parmenideum in oculos incurrit. »

ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ᾽ ἐπιφοράν. C'est ce qu'il importe de rechercher.

Observons d'abord que deux méthodes s'offrent au dialecticien pour combattre un raisonnement proposé. Il peut d'abord, et c'est ici la méthode directe, s'attaquer aux prémisses, en démontrer la fausseté, et, par là, le vice de la conclusion à laquelle elles aboutissent. Il peut ensuite, et c'est la méthode indirecte, s'attaquer à la conclusion, en démontrer l'absurdité, et la rejeter sur les prémisses sur lesquelles cette conclusion se base. Il y a dans ce second procédé quelque chose de plus laborieux et de plus savant. C'est la manière de Socrate, de qui on peut dire ce que Diogène de Laërte dit d'Euclide : Ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ᾽ ἐπιφοράν[1]. Il résulte, en effet, des mémoires de

[1] Le sens de ce passage de Diogène sur Euclide a été controversé. Le critique allemand déjà mentionné, M. Deycks, entre à ce sujet dans de longs détails de définitions qui nous paraissent répandre bien plus de jour sur la question. Voici les conclusions auxquelles il aboutit : « Quibus omnibus me quidem fateor adductum ut Aldo- « brandini probem hujusce loci interpretationem : *Argu- « mentorum conclusiones non sumptionibus sed conclusio- « nibus refellendis oppugnabat.* Quanquam acutissimas « contra eam à Gassendio (*De log.*, c. 3, p. 40) et Bœlio « (*In lex.* V. *Euclide*) rationes proferri concedo. Censent « enim Euclidem, in refellendis adversariis, non sumptio- « nibus sed *perpetua conclusionum serie*, quarum altera

Xénophon et des dialogues de Platon, où leur maître est introduit comme interlocuteur, que Socrate, dans ses entretiens et ses discussions, au lieu de s'attaquer directement à un principe faux, préférait, par des questions habilement posées, et par des déductions insensiblement amenées, faire sortir d'un tel principe toutes les conséquences qu'il recélait, de telle sorte qu'il pût ensuite, par l'absurdité flagrante des conclusions, condamner et renverser le principe d'où elles découlaient logiquement. Et, pour citer ici un exemple entre mille, n'est-ce pas là le procédé qu'il met en œuvre dans le *Théétète*, lorsque, entreprenant de combattre connexement cette définition de la science donnée par Théétète : *La science n'est que sensation*, et cette thèse posée par Protagoras, que *l'homme est la mesure de toutes choses*, il commence, non par contredire directement ces deux assertions qui, malgré la diversité de la forme, équivalent, quant au fond, l'une à l'autre, mais par en faire sortir

« semper ex altera penderet, esse usum ; quas cum accu-
« mularet semper, rationibus ita eos obruisse ut respon-
« dere non possent. » Cette opinion de Bayle et de Gassendi, citée par M. Deycks, nous paraît reposer sur une interprétation vicieuse du texte grec. Notre interprétation, à nous, se rapproche de celle d'Aldobrandin, adoptée par le critique allemand, et se trouve tout à fait conforme à celle de Ritter.

les conséquences naturelles qu'elles recèlent. Or, quelles sont ces conséquences, et de quelle nature? Les voici, sommairement exposées, mais telles, au fond, que les déduit Socrate du principe de Théétète et de celui de Protagoras : 1° Si la sensation est la science, et que l'homme, en tant qu'être sentant, soit la mesure de toutes choses, pourquoi les animaux, à titre d'être sentants, ne seraient-ils pas, aussi bien que l'homme, juges de l'existence ou de la non-existence des choses? 2° Si la sensation est la science, les opinions que chacun se forme à l'occasion de ses sensations sont toujours vraies, et alors toutes les opinions, même les plus contradictoires entre elles, sont également vraies. 3° Si la sensation est la science, il n'y a science que des choses présentes, puisque la sensation est bornée à l'instant actuel, et la mémoire n'est plus le fondement d'aucune certitude, etc. Ces propositions, et autres analogues, que Socrate tire du même principe, portent en elles-mêmes leur réfutation, et le philosophe accable alors le principe de toute l'absurdité des conséquences qui s'en tirent légitimement. Ce procédé dialectique, dont nous venons d'emprunter un exemple au *Théétète* de Platon, était très familier à Socrate; il passa du maître aux disciples, et c'est, à n'en pas douter, ce procédé qu'attribue Diogène de Laërte à Euclide dans ce

texte : Ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν. Voilà donc les deux procédés principaux sur lesquels reposait la dialectique d'Euclide. Le premier consistait en un raisonnement direct et dans le rejet de toute analogie; le second consistait à attaquer l'argumentation de l'adversaire non par les prémisses, mais par les conséquences. Ce dernier était un procédé tout socratique; l'autre, au contraire, n'offrait rien que d'opposé à la manière de Socrate. Ce sont là les bases de la dialectique d'Euclide. Elles nous ont été conservées, mais nous n'avons rien des développements, probablement assez considérables, dont l'ensemble de cette dialectique se constituait.

La pénurie de documents se fait sentir bien davantage encore en ce qui concerne les autres parties de la philosophie d'Euclide. A côté de sa dialectique, qui paraît chez lui, comme chez tous ses successeurs, avoir constitué le côté principal de ses travaux, le fondateur de l'école de Mégare semble avoir voulu, sur les traces de ses divers maîtres, les éléates et Socrate, établir une doctrine participant tout à la fois des caractères de l'ontologie et de ceux de la morale. Pour l'intelligence de ce point, quelques explications préliminaires sont indispensables.

D'une part, et sur le terrain de l'ontologie,

la question de l'*être* avait été diversement résolue par les écoles antérieures au mégarisme. Il n'est pas de notre sujet d'entrer dans l'énumération de tous ces systèmes, dont Platon, en son dialogue du *Sophiste* ou de l'*Être*, a tracé une admirable esquisse. Qu'il nous suffise ici, pour la question qui nous occupe, de mentionner spécialement la doctrine des éléates. Or, quelle était cette doctrine ? Elle se trouve énoncée tout entière dans un passage de Diogène de Laërte, en sa biographie de Mélissus, ce disciple de Parménide. « Mélissus (dit l'historien de la philosophie ancienne) regardait le tout comme infini, « immutable, immobile, un, identique à lui-« même et plein : Ἐδόκει καὶ αὐτῷ τὸ πᾶν ἄπειρον « εἶναι, καὶ ἀναλλοίωτον, καὶ ἀκίνητον, καὶ ἓν ὅμοιον « ἑαυτῷ, καὶ πλῆρες [1]. » Remarquons ici la qualification de ἕν attachée au τὸ πᾶν. Or, qu'est-ce que ce τὸ πᾶν, ce tout infini, immutable, immobile, identique à lui-même et plein, sinon l'être ? L'être est donc un dans la doctrine des éléates. Et ce passage de Diogène de Laërte peut être confirmé par un passage de Platon emprunté au dialogue du *Sophiste* ou de l'*être*. Platon parle de philosophes qui prétendent que « le tout est « un, que l'unité seule existe, que ce qu'on

[1] Diog. L., l. IX, *in Meliss.*

« appelle *être* et ce qu'on appelle *unité* est une « même chose exprimée par deux noms. » Et bien que le nom des éléates ne se trouve point accolé à ce passage dans le texte du *Sophiste*, néanmoins il n'est pas douteux que c'est bien des éléates que Platon veut parler, attendu que dans l'une des pages qui précèdent immédiatement cet endroit du texte, Platon vient de mettre dans la bouche de l'Étranger d'Élée, l'interlocuteur de Théétète, les paroles suivantes : « Notre « école d'Élée, à partir de Xénophane, ramène « dans ses fables ce qu'on appelle le tout, τὸ πᾶν, « à une substance unique. »

Voilà pour la question ontologique. D'autre part, et sur le terrain de la morale, des solutions non moins diverses avaient été apportées, jusqu'à l'époque du mégarisme, à la question du *bien moral*, de la *vertu*. Et, pour mentionner spécialement ici celle qu'il nous importe surtout de connaître, comme pouvant mieux qu'aucune autre répandre quelque lumière sur le côté moral de la philosophie d'Euclide, nous signalerons les deux grandes doctrines, l'une de la pluralité, l'autre de l'unité, appliquées ici à la *vertu*, comme nous venons de les rencontrer appliquées à l'*être*, celle-là se personnifiant surtout dans Protagoras, celle-ci dans Socrate. Protagoras prétendait (et nous retrouvons la trace de cette opinion du so-

phiste dans le dialogue de Platon qui porte son nom) que c'est de l'ensemble des vertus particulières que résulte la vertu. Socrate, au contraire[1], entrepend de prouver l'unité réelle de la vertu, malgré la diversité de ses manifestations, comme, par exemple, dans la science, la justice, la tempérance, la sainteté. Or, l'on saisit aisément, ce nous semble, l'opposition mutuelle de ces deux doctrines. Dans cette dernière, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexiste aux diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci empruntent leur existence et leur caractère; tandis que, dans l'autre, la vertu n'est en quelque sorte qu'une dénomination générique, une appellation commune de la justice, de la science, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité purement nominale. Cette différence est immense, et, sans aucun doute, la vérité est ici du côté de Socrate contre le philosophe d'Abdère; car il n'est pas vrai de dire, comme le fait Protagoras, que la sagesse, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté, ne sont pas les noms d'une même chose, et que chacun d'eux est imposé à une chose particulière; il faut dire, au contraire, avec le maître de Platon, que « la justice est sainte, que la sainteté est

[1] Voy. le *Protagoras* de Platon.

« juste, que la justice est la même chose que la « sainteté ou ce qui lui ressemble le plus, et que « rien n'approche de la justice plus que la sain- « teté, ou de la sainteté plus que la justice. »

Telles étaient, d'une part, sur la question de l'*être*, d'autre part, sur la question du *bien moral* ou de la *vertu*, les principales dissidences à l'époque où apparut le mégarisme. Que fit cette école, ou plutôt le chef de cette école? Il écarta, sur le premier point, l'opinion des abdéritains et l'opinion des pythagoriciens, qui devait, en ce même temps, être adoptée par Platon, pour s'attacher à la doctrine de l'éléatisme, à savoir que « l'uni- « vers est un, que l'unité seule existe, qu'ainsi « ce qu'on appelle *être*, c'est ce qu'on appelle « *unité*, en se servant ainsi de deux noms pour « exprimer la même chose. » Sur le second point, il écarta l'opinion de Protagoras, favorable à la pluralité, pour adopter celle de Socrate, laquelle consacrait l'unité fondamentale de la vertu sous la variété de ses manifestations. Les textes que nous allons citer ne peuvent laisser de doute sur aucun des deux points dont il s'agit.

Voici d'abord un texte de Diogène de Laërte qui s'applique directement à Euclide :

« Οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ

ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων[1]. *Euclide posait le bien comme étant un, et l'appelait de noms divers : tantôt Sagesse, tantôt Dieu, d'autres fois Esprit, et autres dénominations analogues. Le contraire du bien, il lui refusait l'existence, en le qualifiant de non-être.* »

Nous rencontrons chez le même Diogène[2], dans la biographie d'Ariston, un autre texte qui, bien que concernant les mégariques en général, n'en doit pas moins être considéré comme confirmatif de celui-là. Il est ainsi conçu : « Ἀρετάς τε οὔτε πολλὰς εἰσήγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί. *Ariston ne reconnaît ni plusieurs vertus, comme Zénon, ni une seule appelée de divers noms, comme les Mégariques.* »

Un troisième texte peut être emprunté à Cicéron, qui dit en ses *Académiques*[3] : « Megarici, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum, et simile, et semper. *Les mégariques, qui donnaient le nom de bien à cela seul qui était un, et identique, et durable.* »

Enfin, aux textes précités, on peut en joindre un d'Aristote qui s'applique bien évidemment aux mégariques et à Euclide, bien qu'ils n'y

[1] Diog. L., l. II, *in Euclid.*
[2] L. VII.
[3] L. I.

soient pas nommés. Voici ce texte[1] : « Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασι αὐτὸ τὸ ἓν, τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι · οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν ᾤοντο εἶναι μάλιστα. *Parmi ceux qui prétendent que les essences sont immobiles, il en est qui disent que le un et le bon sont une même chose ; toutefois, c'est surtout dans le* UN *qu'ils font consister l'*ÊTRE. » Nous disions que ce texte concerne bien évidemment les mégariques et Euclide. En effet, ce passage d'Aristote : Οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν, τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, comparé d'abord au texte de Diogène de Laërte : Οὗτος (Εὐκλείδης) ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο, puis à celui de Cicéron : *Id bonum solum esse dicebant (Megarici) quod esset unum*, offre bien manifestement un seul et même sens, et ne peut s'appliquer qu'aux mêmes philosophes.

Maintenant, du rapprochement et de la combinaison de ces différents textes, il résulte, en premier lieu, que, à la différence de plusieurs systèmes, la doctrine morale d'Euclide était fondée sur l'unité du bien, ἓν τὸ ἀγαθόν. Seulement, le bien recevait dans cette doctrine diverses dénominations : *Sagesse, Dieu, Esprit* et autres analogies : ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. En second lieu, Euclide paraît, en ceci, avoir opéré une fusion entre la morale

[1] *Métaph.*, XIV, 4.

socratique et l'ontologie des éléates. L'école éléatique, Platon vient de nous l'apprendre en son *Sophiste*, prétendait que l'unité seule existe ; pour elle, l'être et l'unité était une seule et même chose exprimée par deux noms. D'autre part, Socrate, également d'après le témoignage de Platon, en son *Protagoras*[1], regardait le bien moral, c'est à-dire la vertu, comme empreint du caractère d'une parfaite unité. Disciple tout à la fois des éléates et de Socrate, Euclide paraît avoir opéré une fusion entre le deux doctrines en identifiant l'unité du *bien* posée par Socrate

[1] Rapprochez de ce passage du *Protagoras*, que nous avons donné ci-dessus, un autre passage de *Ménon* ainsi conçu : « Il paraît, Ménon, que j'ai un bonheur singulier : « je ne cherche qu'une seule vertu, et, grâce à toi, voici « que j'en trouve un essaim tout entier. Mais, pour me « servir, Ménon, de cette image empruntée des essaims, « si, t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, tu « m'eusses répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles, et de « plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit si j'avais continué « à te demander : Est-ce précisément par leur essence « d'abeilles que tu dis qu'elles sont en grand nombre, de « plusieurs espèces, et différentes entre elles ; ou ne diffè- « rent-elles en rien comme abeilles....? — Ménon. J'aurais « dit que les abeilles, en tant qu'abeilles, ne sont pas dif- « férentes l'une de l'autre. — Socrate. Il en est ainsi des « vertus. Quoiqu'il y en ait beaucoup, et de plusieurs es- « pèces, elles ont toutes une essence commune par la- « quelle elles sont vertus. »

à l'unité de l'*être* posée par les éléates. Cette combinaison des deux systèmes, cette identification du *bien* à l'*être*, sous la condition commune d'unité, ne devient que plus évidente encore par les derniers mots du texte déjà cité de Diogène de Laërte. « Euclide, dit cet historien, refusait « l'existence à toutes choses opposées au bien, « et les faisait équivaloir au non-être, τὰ δὲ ἀντι-« κείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. » Or, ne résulte-t-il pas de ce passage que le chef de l'école de Mégare identifiait le *bien* à l'*être*, puisqu'il imposait la dénomination de non-être à tout ce qui était contraire au *bien?* Cette identification une fois opérée, on obtient une doctrine à la fois ontologique et morale, dont le premier élément est emprunté par Euclide aux éléates et le second à Socrate; doctrine dont il serait possible de rencontrer l'analogue dans maint passage de Malebranche, et notamment dans le texte suivant de Fénelon[1] : « On n'arrive « à la réalité de l'être que quand on parvient à la « véritable unité de quelque être. Il en est de « l'unité comme de la bonté et de l'être; ces « trois choses n'en font qu'une. Ce qui existe « moins est moins bon et moins un; ce qui « existe davantage est davantage bon et un; ce

[1] *Exist. de Dieu*, part. II, c. 3.

« qui existe souverainement est souverainement « bon et un. »

Ce système de l'identification mutuelle de l'*être* et du *bien*, et de la réduction au *non-être* de tout ce qui est opposé au *bien* renferme des conséquences qu'il importe de signaler. Ce n'est pas moins que la doctrine professée dans l'âge ancien par les néo platoniciens d'Alexandrie, dans les premiers siècles du christianisme par saint Augustin, au XVIIe siècle par Malebranche et par Leibnitz. Si tout ce qui est opposé au bien équivaut au *non-être*, τὰ ἀντικειμένα τῷ ἀγαθῷ μὴ εἶναι, et qu'ainsi le bien seul participe de l'être, il s'ensuit que tout ce qui a l'être est bien, du moins en quelque mesure, tandis que le mal est une pure privation; et, pour nous servir ici des termes mêmes de Leibnitz[1]: « Le mal est comme « les ténèbres : il consiste dans une certaine es- « pèce de privation. En général, la perfection est « positive; c'est une réalité absolue; le défaut « est privatif; il vient de la limitation et tend à « des privations nouvelles. Ainsi, c'est un dicton « aussi véritable que vieux : *Bonum ex causa « integra, malum ex quolibet defectu;* comme « aussi celui qui porte : *Malum causam habet « non efficientem sed deficientem.* » Chose mer-

[1] *Théodicée*, essai sur la bonté de Dieu, partie 1re.

veilleuse que cette parenté des grandes intelligences à travers les âges ! Deux mille ans séparent Leibnitz du fondateur de l'école de Mégare, et voilà cependant que l'optimisme leibnitzien se retrouve en germe dans cette proposition d'Euclide, que « ce qui est opposé au bien équivaut « au non-être, τὰ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ μὴ εἶναι. »

C'est dans cette identification du *bien* à l'*être* que nous trouverons maintenant l'explication des dénominations de θεός, νοῦς, appliquées par Euclide au τὸ ἀγαθόν. S'il y a équation entre le *bien* et l'*être*, tout ce qui peut s'affirmer de l'*être* pourra également s'affirmer du *bien*. Or, Dieu n'est-il pas l'être par excellence, l'être dans son degré suprême? Et d'autre part, « nous lais- « serons-nous persuader, comme parle Platon[1], « qu'en réalité l'être absolu ne possède pas le « mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence; que « cet être auguste et saint ne vit ni ne pense, « mais qu'il est immobile et sans intelligence? » L'être, dans son degré absolu, est donc à la fois Dieu et intelligence; et, comme le bien c'est l'être, on peut transporter au *bien* ce qui appartient à l'*être*, et l'appeler des noms de θεός et de νοῦς[2]. Quant à la dénomination de φρόνησις, éga-

[1] Le *Sophiste* ou de l'*Être*.

[2] C'est à cette occasion que Bayle déclare qu'il lui pa-

lement appliquée par Euclide au *τὸ ἀγαθόν*, elle s'explique par des considérations, non plus de l'ordre ontologique, mais de l'ordre moral. En effet, la condition de la vertu, c'est-à-dire du bien moral, dans ses diverses manifestations, n'est-elle pas la sagesse, sans laquelle il ne saurait y avoir ni tempérance bien réglée, ni courage bien entendu, ni justice intelligente, et n'est-ce pas en ce sens que l'entend Socrate, le maître

raît ou qu'Euclide ne s'est pas compris lui-même, ou qu'il a été mal compris par les historiens de la philosophie : « Quid enim ? Quomodo bonum unum esse potest, si idem « est Deus, et mens, et prudentia ? Et prudentia intelli- « gentiaque quæ hominis sunt, nihilne differunt à Deo ? « Suntne ei pares ? Ingenue fateor in his mihi Euclidem « aut semetipsum parum videri intellexisse, aut ab aliis « male esse intellectum. » (*Lexic. crit.*, p. 44.) — Est-il possible de souscrire à un tel jugement ? Euclide n'aurait pas été compris des historiens de la philosophie, ou il ne se serait pas compris lui-même ! Bayle laisse le choix entre ces deux hypothèses. Mais il en est une troisième qu'il ne fait pas, et qui nous paraît la vraie : c'est que Bayle n'a pas compris Euclide. La froide intelligence du critique était peu faite pour sympathiser avec les hautes conceptions de cette ontologie transcendante dans laquelle une équation absolue est posée entre l'unité, le bien, l'être. Encore une fois, Euclide est en ceci le précurseur de nos grands métaphysiciens du XVII[e] siècle, et sa doctrine peut se traduire dans cette phrase de Fénelon : « Il en est de l'unité comme « de la bonté et de l'être ; ces trois choses n'en font « qu'une. »

d'Euclide, lorsque, suivant Xénophon[1], « il as- « surait que la justice n'est qu'une science; qu'il « en est ainsi de toutes les vertus, et que, puis- « qu'on ne peut rien faire de beau, de bon, « d'honnête que par la vertu, il est certain que « la vertu est une science qu'il faut posséder? »

Dans la limite où les documents qui nous restent nous permettent la restitution de la philosophie d'Euclide, un point est encore à traiter dans l'ontologie du fondateur de l'école de Mégare. Un texte d'Aristote, que déjà nous avons rencontré, est ainsi conçu : « Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων... Parmi « ceux qui prétendent que les essences sont im- « mobiles... etc. » Or, nous croyons, moyennant certaines comparaisons et certains rapprochements de textes, avoir démontré plus haut que ce passage d'Aristote s'applique aux mégariques. Nous pourrions ajouter ici que, suivant toutes probabilités, il s'applique plus spécialement à Euclide; car il est permis de penser qu'Aristote a eu surtout en vue le fondateur de l'école dont il parle. Maintenant à quelle philosophie Euclide avait-il emprunté cette opinion? Ce n'était point assurément à l'école de Socrate, mais bien à celle des éléates. En effet, Zénon, ainsi qu'il

[1] *Memor. in Socr*, l. III, c. 13.

résulte de plusieurs textes de la Physique d'Aristote [1], avait nié le mouvement, et, avant lui, Mélissus n'avait-il pas enseigné que *le tout est immutable et immobile*, τὸ πᾶν ἀλλοίωτον καὶ ἀκίνητον [2] ? Cette doctrine de l'immutabilité et de l'immobilité de l'*être* était fondamentale dans l'éléatisme, et c'était de cette philosophie qu'elle était passée dans celle de Mégare.

[1] Voir, pour l'éclaircissement de ce passage, le chapitre sur Diodore *Cronus*.

[2] Diog. L., l. IX, *in Meliss.*

CHAPITRE II.

ICHTHYAS.

Tous les mégariques furent ou médiatement ou immédiatement les disciples d'Euclide. Parmi ces derniers, le premier qui, dans l'ordre chronologique, doit être mentionné est Ichthyas. L'histoire et les traditions se taisent complétement sur ses travaux. Nous savons seulement qu'il fut dans l'école de Mégare le premier successeur d'Euclide. Ce fait est attesté d'un côté par Suidas, qui rapporte[1] qu'après Euclide, Ichthyas et ensuite Stilpon, furent les chefs de l'école, *μέθ' ὃν* (Εὐκλείδα) *Ἰχθύας, εἶτα Στίλπων, ἔσχον τὴν σχολήν*, et de l'autre par Diogène de Laërte, qui, dans une énumération des successeurs d'Euclide, mentionne Ichthyas en première ligne, *τῶν δ' ἀπὸ* Εὐκλείδου *ἐστὴ Ἰχθύας*...[2] Il est donc permis, d'après ce double témoignage, de prendre approximativement la première année de la CIV[e] olympiade (364 av. J.-C.) pour l'époque à laquelle Ichthyas devint le chef de l'école de Mégare, *τὴν σχολὴν ἔσχε*, suivant l'expression de

[1] V. Εὐκλείδης.

[2] L. I, *in Diod. Cron.*

Suidas, et de renfermer l'existence de ce philosophe entre les olympiades LXXXI et CIX (416-344 av. J.-C.)

Nous trouvons encore le nom d'Ichthyas mentionné dans Athénée [1]; mais cet écrivain n'entre en aucun détail à son égard, et se contente de dire que c'était un philosophe mégarique, Ἰχθύας ὁ Μεγαρικός φιλόσοφος. Ce texte indique suffisamment qu'Ichthyas appartint à l'école dont Euclide avait été le chef. Mais indique-t-il également bien qu'Ichthyas eut Mégare pour patrie? Il est permis d'en douter; et sur ce point, nous ne trouvons ni dans Athénée, ni dans Suidas, ni dans Diogène, ni ailleurs, aucun document. Tout ce que rapporte Diogène sur la naissance d'Ichthyas, c'est qu'il appartenait à une noble famille, étant fils de Métallus, Ἰχθύας Μετάλλου, ἀνὴρ γενναῖος.

Le nom d'Ichthyas devint le titre d'un des dialogues composés par Diogène le Cynique. C'est ce qui résulte du témoignage de Diogène de Laërte en deux endroits de ses écrits. Dans sa biographie de Diogène le Cynique [2], il s'exprime ainsi : φέρεται δ' αὐτοῦ βιβλία τάδε· Διάλογοι κεφαλαίων, Ἰχθύας, etc. Et dans sa biographie de

[1] Δειπνοσοφίστων βιβλία πέντε καὶ δέκα (l. VIII, c. 3).
[2] L. VI.

Diodore Cronus[1], après avoir mentionné Ichthyas en tête des philosophes qui appartinrent à l'école d'Euclide, il ajoute que Diogène le Cynique avait fait un dialogue sur lui, πρὸς ὃν καὶ Διογενὴς ὁ κυνικὸς διάλογον πεποίηται.

Disciple et successeur d'Euclide dans l'école de Mégare, Ichthyas paraît y avoir eu, à son tour, pour compagnon, Thrasymaque de Corinthe[2], qui devait un jour devenir le maître de Stilpon, et pour disciple, Clinomaque de Thurium[3], qui, de son côté, devait être le maître de Bryson.

[1] L. II.

[2] Pour la justification de cette assertion, voir l'article *Thrasymaque*.

[3] Voir l'article *Clinomaque*.

CHAPITRE III.

PASICLÈS.

Ce philosophe paraît avoir été un très obscur disciple de l'école de Mégare. Diogène de Laërte n'en fait aucune mention dans la partie de son second livre qu'il a consacrée aux mégariques. Mais il en parle incidemment dans sa biographie de Cratès de Thèbes[1]. Il y mentionne Pasiclès comme frère de Cratès, et ajoute qu'il fut disciple d'Euclide : Τούτου γέγονε Πασικλῆς ἀδελφός, μαθητὴς Εὐκλείδου.

Suidas[2] dit également que Pasiclès était Thébain. Mais il ne paraît pas en faire un disciple direct d'Euclide. Car il dit que Pasiclès suivit les leçons de Cratès, son frère, et de Dioclès de Mégare, lesquels avaient suivi celles d'Euclide, l'ami de Platon. Il ajoute que Pasiclès fut le maître de Stilpon. Μαθήτης (Στίλπων) Πασικλέους τοῦ Θηβαίου. Ὃς ἠκροάσατο τοῦ ἀδελφοῦ καὶ Διοκλείδου τοῦ μεγαρέως. Οἱ δὲ Εὐκλείδου τοῦ Πλάτωνος γνωρίμου. Cette assertion de Suidas diffère en plusieurs points du témoignage de Diogène de Laërte.

[1] L. VI.

[2] Au mot *Stilpon*.

Car, d'abord ce dernier, quand il parle de Dioclès, ne le mentionne nullement comme philosophe mégarique. De plus, ainsi que nous l'avons vu plus haut, il fait de Pasiclès un disciple direct d'Euclide; enfin, il ne range pas Cratès parmi les disciples d'Euclide; mais il donne pour maître à ce philosophe thébain Diogène le Cynique[1]. A l'exception de Suidas et de Diogène de Laërte, nous ne connaissons aucun historien qui ait fait mention de Pasiclès.

D'après le texte de Diogène de Laërte cité plus haut, on peut conjecturer avec une très-haute probabilité que Pasiclès fut l'un des premiers et immédiats disciples d'Euclide, et qu'après la mort du maître, il fut un de ceux qui continuèrent l'école de Mégare, sous la direction d'Ichthyas, jusqu'à ce que chacun d'eux devînt maître pour sa part. Il échut à Pasiclès[2] et à Thrasymaque[3] d'avoir l'un et l'autre Stilpon pour disciple.

Disciple immédiat d'Euclide, dont l'école florissait à Mégare en 400, Pasiclès, qui devait naturellement être d'une vingtaine d'années plus jeune que son maître, et de quelques années

[1] L. VI, *Vie de Cratès de Thèbes*.

[2] Voir le texte de Suidas cité plus haut.

[3] Voir l'article *Thrasymaque*.

aussi plus jeune qu'Ichthyas, qui succéda à Euclide, dut vivre approximativement entre les olympiades LXXXII et CX (412-340 av. J.-C.). Nous disons *approximativement*, car il est impossible de fixer en tout ceci des dates précises.

CHAPITRE IV.

THRASYMAQUE.

Ce philosophe était de Corinthe, ainsi qu'il résulte d'un texte de Diogène de Laërte que nous allons citer un peu plus bas ; et, par conséquent, il ne saurait être confondu avec un Thrasymaque de Chalcédoine[1], qui fut surnommé le *sophiste*, et sur la tombe duquel, au rapport de Néoptolème dans Athénée[2], se lisait une inscription qui indiquait sa patrie, πατρὶς Χαλκηδώ.

Thrasymaque de Corinthe fut, au rapport de Diogène de Laërte[3], l'un des maîtres de Stilpon, ἀκοῦσαί φασιν αὐτὸν (Στίλπωνα) ἀλλὰ καὶ Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου. Ce même historien ajoute[5], d'après Héraclide, que Thrasymaque était le compagnon d'Ichthyas, Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου, ὃς ἦν Ἰχθύᾳ γνώριμος, καθά φησιν Ἡρακλείδης. Il résulte de ce dernier texte que Thrasymaque dut être l'un des condisciples d'Ichthyas à l'école d'Euclide.

[1] Chalcédoine était une ville d'Asie-Mineure, en Bithynie ; elle était située en face de Byzance.

[2] L. X, c. 21.

[3] L. II, *in Stilp.*

[4] *Ibid.*

Or, cette école ayant été fondée, suivant toutes les apparences, en 400 avant notre ère, année qui fut, comme on sait, celle de la mort de Socrate et de la retraite de ses disciples à Mégare, chez Euclide, il s'ensuit que Thrasymaque appartient à cette même époque, et que sa vie, comme celle d'Ichthyas, de Pasiclès, et des autres disciples immédiats d'Euclide, dut s'écouler approximativement dans l'intervalle qui sépara la LXXXIXe d'avec la CVe olympiade.

CHAPITRE V.

CLINOMAQUE.

Diogène de Laërte, au livre II de ses biographies, et dans le chapitre où il traite de Diodore Cronus, mentionne Clinomaque comme l'un des philosophes sortis de l'école d'Euclide : Τῶν δὲ ἀπὸ Εὐκλείδου ἐστὶ Ἰχθύας, Κλινομαχός τε. Suidas[1] rapporte que ce philosophe fut le maître de Bryson : Διήκουσε (Πύῤῥων) Βρυσώνος, τοῦ Κλεινομάχου μαθητοῦ. Or, comme Bryson[2] était le fils de Stilpon, et que nous savons d'ailleurs que Stilpon fut disciple de Pasiclès et de Thrasymaque[3], il s'ensuit que dans la succession chronologique des mégariques, Clinomaque dut être ultérieur à ces deux philosophes. Par conséquent encore, on peut estimer approximativement que l'existence de Clinomaque fut comprise entre les olympiades LXXXXV et CXI (400-336), et que ce philosophe fut l'un des disciples qui suivirent l'école de Mégare d'abord dans les dernières

[1] V. Πυῤῥων.

[2] Voir l'art. *Bryson*.

[3] Voir les art. *Pasiclès* et *Thrasymaque*.

années d'Euclide, puis sous Ichthyas, qui succéda au fondateur, τὴν σχολὴν ἔσχε, suivant l'expression de Suidas, que nous avons rencontrée antérieurement.

Clinomaque n'était pas né à Mégare, mais à Thurium[1], ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte[2], Κλινόμαχος ὁ Θούριος. Au rapport de ce même historien[3], Clinomaque fut le premier qui composa un traité sur les axiomes, les catégorémes et autres matières de ce genre, ὃς πρῶτος περὶ ἀξιομάτων καὶ κατηγορημάτων, καὶ τοιούτων συνέγραψε. Clinomaque doit donc être regardé comme l'un des fondateurs de la logique, et dans cette voie il eut la gloire d'être le précurseur d'Aristote.

[1] Thurium, l'ancienne Sybaris, dans la Lucanie.
[2] L. II, *in Diod. Cr.*
[3] *Ibid.*

CHAPITRE VI.

EUBULIDE.

La biographie d'Eubulide est condamnée à demeurer fort incomplète et fort obscure. Diogène de Laërte dit que ce philosophe était né à Milet, et le mentionne parmi ceux qui succédèrent à Euclide[1]. Comme l'on sait, du reste, par le témoignage du même Diogène et par celui d'Aristoclès dans Eusèbe, qu'il fut ennemi d'Aristote, et que, plus d'une fois, cette inimitié se traduisit en attaques contre le prince du péripatétisme, on peut, sans grande chance d'erreur, rapporter la naissance et la mort d'Eubulide aux mêmes époques, ou peu s'en faut, que la naissance et la mort d'Aristote, c'est-à-dire, l'une à la première année ou environ, de la XCIX[e] olympiade, l'autre à la troisième année de la CXIV[e] (384-322 av. J.-C.). Si donc Eubulide suivit les leçons d'Euclide, ce ne put être que dans les dernières années de l'enseignement de ce philosophe; et il paraît probable qu'a-

[1] L. II. Τῆς δὲ Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστὶ καὶ Εὐβουλίδης Μιλήσιος.

près la mort d'Euclide il eut pour maître Ichthyas, qui, au rapport de Suidas[1], succéda au fondateur dans la direction de l'école, *τὴν σχολὴν ἔσχε*.

Les causes de l'inimitié d'Eubulide contre Aristote sont demeurées inconnues. Peut-être avait-elle sa première source dans cette opposition de tendances philosophiques qui régnait entre le chef de la dialectique éristique et le logicien qui avait écrit les *Analytiques* et le *Traite contre les sophismes*. Au reste, quelle qu'ait pu être la cause, le fait en lui-même est indubitable. Nous le trouvons d'abord attesté par Diogène de Laërte[2]. Le même témoignage est rendu encore, dans Eusèbe, par le péripatéticien Aristoclès, qui attribue à Eubulide un livre écrit contre Aristote, dans lequel le chef du Lycée est accusé, entre autres choses, d'avoir altéré les livres de Platon, son maître, et de n'avoir pas assisté à ses derniers moments[3]. Enfin, un témoignage tout à

[1] V. Εὐκλείδης.

[2] Εὐβουλίδης καὶ πρὸς Ἀριστοτέλην διεφέρετο, καὶ πολλὰ αὐτὸν διαβέβληκε (l. II).

[3] Καὶ Εὐβουλίδης προδήλως ἐν τῷ κατ' αὐτοῦ βιβλίῳ ψεύδεται, πρῶτον μὲν ποιήματα ψυχρὰ προσφερόμενος, ὡς γεγραφότων ἄλλων περὶ τοῦ γάμου, καὶ τῆς πρὸς Ἑρμείαν οἰκοιότητος αὐτῷ γεγονυίας, ἐπεῖτα Φιλίππῳ φάσκων αὐτὸν προσκόψαι, καὶ τελευτῶντι Πλάτωνι μὴ παραγενέσθαι, τάτε βιβλία αὐτοῦ διαφθεῖραι. (*Præparat. evang.*, XV, 1.)

fait semblable se rencontre dans Athénée, qui parle d'un certain Céphisodore et d'Eubulide comme ayant publié des écrits contre Aristote[1].

Parmi les auditeurs d'Eubulide, paraît s'être trouvé l'orateur Démosthène. Ce fait, bien que passé sous silence par Plutarque, est attesté par Suidas dans son article relatif à ce même orateur : « Διηκροάσατο δὲ καὶ Εὐβουλίδου τοῦ διαλεκτικοῦ, καὶ Πλάτωνος,» et aussi par Diogène de Laërte : « Ἐῴκει « αὐτοῦ καὶ Δημοσθένης ἀκηκοέναι, » et enfin par Apulée, qui dit, dans l'*Apologie,* en parlant de Démosthène : « Ita ille summus orator, cum « a Platone facundiam hausisset, ab Eubulide « dialectico argumentationem edidicisset.... »

Il ne nous reste rien des écrits qu'Aristoclès reproche à Eubulide d'avoir publiés contre Aristote. Il ne nous reste rien, non plus, d'un livre qu'Eubulide avait publié sur Diogène de Sinope, et dans lequel, au rapport de Diogène de Laërte en sa biographie du philosophe cynique, il accusait ce dernier d'avoir été chassé de Sinope avec son père, pour avoir altéré la monnaie. Du drame qu'il avait écrit sous le titre de Κωμασταί (les Débauchés), nous ne possédons plus que deux vers conservés par Athénée[2]. Mais les his-

[1] Κηφισόδορος οὐδὲ Εὐβουλίδης, συγγράμματα ἐκδόντες κατὰ τοῦ ἀνδρός. (*Deipnosophist.*, VIII, 13.)

[2] Voici, dans le *Deipnosophist.*, X, 10, la note d'Athé-

toriens de la philosophie nous ont conservé, sous une forme plus ou moins complète, les arguments éristiques dont Eubulide, à titre d'exercices éristiques, proposait la discussion et la solution à ses disciples; et c'est ici le côté capital de cette monographie.

Ces arguments étaient au nombre de sept; et Diogène, en sa biographie d'Euclide, en donne ainsi l'énumération : « Εὐβουλίδης ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τόν τε ψευδόμενον, καὶ τὸν διαλανθάνοντα, καὶ Ἠλέκτραν, καὶ ἐγκεκαλυμμένον, καὶ σωρείτην, καὶ κεράτινον, καὶ φαλακρόν. » Nous aurons ultérieurement à examiner si plusieurs de ces arguments ne rentrent pas les uns dans les autres. Mais, d'abord, envisageons-les chacun en lui-même et successivement.

Un premier argument est intitulé le *menteur*, ψευδόμενος. « Quelqu'un ment, et en même temps il avoue qu'il ment. Dans cette situation, ment-il ou ne ment-il pas? D'une part il ment, puisqu'il pose une assertion qu'il sait être fausse;

née relative aux deux vers d'Eubulide, dont suit la citation :

Τῇ δὲ ἑορτῇ τῶν χόων ἔθος ἐστὶν Ἀθήνησι πέμψεσθαι δῶρά τε καὶ τοὺς μισθοὺς τοῖς σοφισταῖς, οἵπερ καὶ αὐτοὶ συνεκάλουν ἐπὶ ξενίᾳ τοὺς γνωρίμους, ὥς φησιν Εὐβουλίδης ὁ διαλεκτικὸς ἐν δράματι Κωμασταῖς οὕτως·

Σοφιστιᾷς κάκιστε, καὶ χοῶν δέῃ
Τῶν μισθοδώρων, οὐκ ἀδείπνων ἐν τρυφῇ

d'autre part, il ne ment pas, en avouant qu'il ment. Donc il ment et ne ment pas à la fois. » Le texte grec de cet argument n'a pas été conservé. Cicéron en ses *Académiques*[1] le pose sous la forme suivante : « Si te mentiri dicis, idque verum « dicis, mentiris, an verum dicis? » Et il ajoute cette réflexion : « Hæc scilicet inexplicabilia esse « dicitis. » Hésychius de Milet rapporte qu'un certain Philétas de Cos mourut des efforts qu'il fit pour résoudre cet argument[2].

Un second argument a pour titre le *voilé*, *ἐγκεκαλυμμένος*. Voici sous quelle forme cet argument nous a été transmis : « Connaissez-vous « votre père? — Oui, assurément. — Mais quoi? « si, amenant en votre présence un homme « voilé, je vous demandais si vous le connaissez, « que répondriez-vous? — Que je ne le connais « pas. — Eh bien! cet homme est votre père ; de « telle sorte que si vous ne le connaissez pas, « vous ne connaissez pas votre père[3]. »

[1] II, 29.

[2] De là ce dystique, dans Athénée, IX, 14 :

Ξεῖνε, Φιλητᾶς εἰμί. Λόγος ὁ ψευδόμενός με
Ὤλεσε, καὶ νυκτῶν φροντίδες ἑσπέριαι.

[3] Lucien (*in vitarum auctione*), dans son dialogue entre Chrysippe et Agorastès, nous a transmis le texte grec de cet argument : Χρύσιππος· Τὸν δ' αὖ ἐγκεκαλυμμένον καὶ πάνυ θαυμαστὸν ἀκούσῃ λόγον· ἀπόκριναι γάρ μοι· τὸν πατέρα οἶσθα τὸν ἑαυτοῦ; — Ἀγοράστης· Ναί — Χρ. Τί οὖν; ἤν σοι παρα-

Un troisième argument est intitulé *Électre*, sous cette forme : « Électre, cette fille d'Aga-« memnon, connaissait et en même temps ne « connaissait pas. Car, en présence d'Oreste en-« core inconnu, elle sait qu'Oreste est son frère, « mais elle ignore que celui qui est là est Oreste[1]. » C'est sous cette forme que cet argument nous a été transmis par Lucien[2] : Ἠλέκτραν μὲν ἐκείνην, τὴν πάνυ Ἀγαμέμνονος ἣ τὰ αὐτὰ οἶδέ τε ἅμα, καὶ οὐκ οἶδε. Παρεστῶτος γὰρ αὐτῇ τοῦ Ὀρέστου ἔτι ἀγνῶτος, οἶδε μὲν Ὀρέστην ὅτι ἀδελφὸς αὐτῆς, ὅτι δὲ οὗτος Ὀρέστης ἀγνοεῖ.

Un quatrième argument a pour titre *le Caché*, Διαλανθάνων. La formule de cet argument n'est pas arrivée jusqu'à nous. Il est permis de penser que cette formule offrait l'analogue de celle de l'ἐγκεκαλυμμενος, si toutefois elle n'était pas absolument la même, constituant ainsi, sous une dualité de noms, un seul et même raisonnement.

Un cinquième argument est intitulé le *Tas*, Σωρείτης[3] : « Si deux n'est pas un faible nombre,

στήσας τινὰ ἐγκεκαλυμμενον, ἔρωμαι, τοῦτον οἶσθα ; Τί φήσεις ;— Ἀγ. Δηλαδὴ, ἀγνοεῖν. — Χρ. Ἀλλὰ μὴν αὐτὸς οὗτος ἦν πατὴρ ὁ σός· ὥστε εἰ τοιοῦτον ἀγνοεῖς, δῆλος εἶ τὸν πατέρα τὸν σὸν ἀγνοεῖν.

[1] Allusion à l'une des scènes de la tragédie de Sophocle qui a pour titre *Électre*.

[2] *In vitarum auctione*.

[3] Le nom de cet argument, Σωρείτης, dérive de Σωρός, *amas, monceau*. Qu'on se figure, par exemple, un tas de

« il en est de même de trois, de quatre, de cinq, « et ainsi jusqu'à dix. Mais si deux est un faible « nombre, dix aussi sera un faible nombre. Οὐχὶ « τὰ μὲν δύο ὀλίγα ἐστίν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τρία, οὐχὶ δὲ « καὶ τέσσαρα, καὶ οὕτω μέχρι τῶν δέκα· τὰ δὲ δύο « ὀλίγα ἐστὶ, καὶ τὰ δέκα ἄρα[1]. »

blé qui se construise grain par grain, et l'on comprendra le nom de *acervalem* (acervus) que lui donne Cicéron (*Acad.*, II, 29; *ibid.*, II, 16; et *De divinat.*, II, 4) : « Cum « aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur, sori- « tas hoc vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano. « Vitiosum sane et captiosum genus. » Et Sénèque (*De benef.*, V, 19) : « Sorites ille inexplebilis cui difficile est « modum imponere, quia paulatim surripit et non desinit « serpere. » — Nous trouvons encore dans Horace (Épit. 1re du liv. II) un exemple d'un semblable argument :

« Si meliora dies, ut vina, poemata reddit,
« Scire velim pretium chartis quoties arroget annus,
« Scriptor abhinc annos centum qui decidit, inter
« Perfectos veteresque referre debet, an inter
« Viles atque novos ? Excludat jurgia finis ;
« Est vetus atque probus centum qui perficit annos.
« Quid ? Qui deperiit minor uno mense vel anno
« Inter quos referendus est ? Veteresne poetas,
« An quos et præsens et postera respicit ætas ?
« Iste quidem veteres inter ponetur honestè,
« Qui vel mense brevi, vel toto est junior anno.
« Utor permisso, *caudæque pilos ut equinæ*
« *Paulatim vello, et demo unum, demo etiam unum,*
« Dum cadat elusus ratione ruentis acervi
« Qui redit ad fastos, et virtutem æstimat annis,
« Miraturque nihil nisi quod Libitina sacravit. »

[1] Nous reproduisons ici une note de Ménage sur le texte de Diogène de Laërte à l'occasion d'Eubulide : « Sic « Ulpianus, in lege CLXXVII de verborum significatione : « natura cavillationis quam Græci σωρείτην appellaverunt, « hæc est, ut ab ea ab evidenter veris per brevissimas mu-

Le sixième argument est le *Cornu*, Κερατίνος[1]. Nous rencontrons dans la biographie de Chrysippe par Diogène de Laërte[2], la forme sous la-

« tationes disputatio ad ea quæ evidenter falsa sint perducatur. Ejus exemplum tale profert Cujacius : « Tres « oves, paucioresne sunt sane quam ut gregem faciant? « Sic sane. — Quid vero, an et quatuor? Ita. — An quin- « que? Ita. — Sed si addidero unam, an tum erit grex? « Minime. — Sed si alteram? Ne nunc quidem. — Si rur- « sus alteram? Etiam non erit grex. — Et si alteram de- « mum? Etiam grex nondum erit. — Et ad extremum « igitur alia addita ut sint decem, nondum erit grex.... » « De ea argumentatione meminit Lucianus in *Lapithis*, et in « *dialogo mortuorum* primo, et in *symposio philosophorum*, « et in *dialogo Galli*; et Seneca, *Epist.* L, et Quintilia- « nus, l. I, c. 10. »

[1] Et non κερατίνης, comme le portent généralement les éditions de Diogène de Laërte, et ce qui n'offre aucun sens.

[2] Nous citerons ici le passage tout entier de Diogène sur Chrysippe. On y retrouvera, avec le κερατίνος d'Eubulide, plusieurs autres arguments critiques, qui, sans appartenir également à ce mégarique, avaient cours dans les écoles. « Ce philosophe dont nous parlons avait coutume de se « servir de ces sortes de raisonnements : Celui qui com- « munique les mystères à des gens qui ne sont pas initiés « est un impie; or, celui qui préside aux mystères les « communique à des personnes non initiées; donc, celui « qui préside aux mystères est un impie. — Ce qui n'est « pas dans la ville n'est pas dans la maison; or, il n'y a « point de puits dans la ville; donc il n'y en a pas dans la « maison. — S'il y a quelque part une tête, vous ne l'avez « point; or, il y a quelque part une tête que vous n'avez « point; donc vous n'avez point de tête. — Si quelque

quelle Eubulide avait posé cet argument : « Ce « que vous n'avez pas perdu, vous l'avez ; or, « vous n'avez pas perdu de cornes ; donc vous « avez des cornes. Εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτο ἔχεις· « κέρατα δὲ οὐκ ἀπέβαλες· κέρατα ἄρα ἔχεις[1]. » Et Diogène de Laërte dit formellement que cet argument, sous sa forme présente, était attribué à Eubulide, Εὐβουλίδου τοῦτό φασιν.

Le septième argument, intitulé le *Chauve*,

« homme est à Mégare, il n'est point à Athènes ; or, quel« que homme est à Mégare ; donc il n'y a point d'homme « à Athènes. — Si vous dites quelque chose, cela vous passe « par la bouche ; or, vous parlez d'un chariot ; donc un « chariot vous passe par la bouche. — Ce que vous n'avez « pas perdu vous l'avez ; or, vous n'avez pas perdu des « cornes ; donc vous avez des cornes. » On attribue ce dernier argument à Eubulide.

[1] C'est ce même argument que reproduit Aulu-Gelle dans le passage suivant (l. XVI, c. 2) : « Si ita ego istorum ali« quem rogem : Quicquid non perdidisti, habeasne, an non « habeas ? Postulo ut aias aut neges. Utcunque breviter re« sponderit capietur. Si non habere se negaverit quod non « perdidit, colligitur oculos eum non habere quos non per« didit. Sin vero habere se dixerit, colligitur eum habere « cornua quæ non perdidit. Rectius igitur cautiusque ita « respondebitur : Quidquid habui, id habeo si id non per« didi. » L'argument intitulé κεράτινος était devenu d'un très-fréquent usage dans l'éristique. Diogène de Laërte, en sa Vie de Diogène de Sinope, raconte qu'un dialecticien ayant conclu qu'il avait des cornes, le philosophe cynique porta la main à son front, et répondit : C'est pourtant ce dont je ne m'aperçois pas.

Φαλακρός, n'est pas arrivé jusqu'à nous sous sa forme propre. Ménage en ses commentaires sur Diogène de Laërte, a pensé qu'il devait consister en quelque chose d'analogue à ceci : « L'homme « qui n'a pas de cheveux est chauve ; or, celui « dont on vient de raser la tête n'a pas de che- « veux ; donc l'homme dont on a rasé la tête est « chauve. *Qui non habet pilos in capite calvus « est ; rasus non habet pilos in capite ; ergò rasus « calvus est.* » Au lieu d'accepter cette conjecture de Ménage, nous serions bien plutôt tenté de penser que le φαλακρός n'avait pas de formule qui lui fût propre, et que sa formule se confondait avec celle du Σωρείτης, que nous avons donnée plus haut. En effet, ce qui est vrai d'un grain de blé en plus ou en moins pour constituer ou non un tas (σωρείτης), peut également s'appliquer à un cheveu en plus ou en moins pour constituer une tête chauve.

Tels sont les arguments éristiques attribués à Eubulide[1]. Bien que désignés sous sept noms

[1] Indépendamment de ces arguments et de ceux qui se trouvent mentionnés dans une note antérieure, et que Diogène cite comme étant familiers à Chrysippe, il y avait encore dans la dialectique grecque un certain nombre d'arguments éristiques, tels que, par exemple, ceux qu'on désignait par les noms suivants : Οὖτις, Θερίζων, Κροκόδειλος, Κυριεύων, Ἀχίλλευς. Leurs auteurs sont inconnus ; on sait seulement que le dernier était de Zénon.

différents, ils peuvent pourtant en réalité se ramener à quatre. En effet, d'une part, le *διαλανθάνων*, l'*ἐγκεκαλυμμένος* et l'*Ἠλέκτρα*, malgré la diversité de la forme et de la dénomination, sont, au fond, un seul et même argument; et, d'autre part, il en est de même du *σωρείτης* et du *φαλακρός*. Restent, pour compléter le nombre de quatre, le *ψευδόμενος* et le *κεράτινος*. Eubulide fut, dans l'école de Mégare, le fondateur de cette dialectique éristique qui, préparée déjà en une certaine mesure par l'école d'Élée et par les sophistes, devait se développer sous Diodore et Alexinus, et offrir ainsi le déplorable spectacle de l'intelligence humaine s'attaquant à des subtilités bien plutôt faites pour fausser le jugement que pour l'exercer.

Eubulide, au rapport de Diogène de Laërte, eut, entre autres disciples[1], Alexinus d'Élis, Euphante d'Olynthe, et Apollonius Cronus[2], dont il sera traité dans des chapitres spéciaux.

[1] Μεταξὺ δὲ ἄλλων ὄντων τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος ἐγένετο, Ἠλεῖος ἀνήρ.... Εὐβουλίδου δὲ καὶ Εὔφαντως γέγονεν ὁ Ὀλύνθιος.... Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Κρόνος. (Diog. L., *in Euclid.*)

[2] Et non Apollodore Cronus, comme quelques-uns l'ont appelé. — Apollonius Cronus (*κρόνος*, vieillard d'humeur chagrine) était de Cyrène. Au rapport de Strabon (XVII, 3), il fut le maître de Diodore.

CHAPITRE VII.

STILPON.

Diogène de Laërte, dans les dernières lignes de sa biographie de Diodore Cronus[1], mentionne Stilpon parmi les philosophes qui sortirent de l'école d'Euclide, ἀπὸ Εὐκλείδου, et Suidas[2] le cite également comme ayant appartenu à la secte de Mégare, Στίλπων, Μεγαρεὺς φιλόσοφος. A la différence de la plupart des successeurs d'Euclide, qui, tels que Thrasymaque, Pasiclès, Clinomaque, Apollonius, Euphante, Diodore, furent originaires de diverses villes de Grèce ou d'Asie, Stilpon naquit à Mégare, ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte, Στίλπων, Μεγαρεὺς τῆς Ἑλλάδος[3]. Il n'est guère possible aujourd'hui de fixer une date précise à la naissance et à la mort de ce philosophe. Mais, ce que l'on sait avec certitude, d'après le témoignage d'Hermippus dans Diogène de Laërte[4],

[1] L. II.

[2] V. Στίλπων.

[3] L. II, *in Stilpon.*

[4] *Ibid.* — Hermippus ajoute qu'il prit du vin pour accélérer sa mort.

c'est qu'il mourut dans un âge très avancé, *γηραιὸν δὲ τελευτῆσαί φησιν Ἕρμιππος*, et rien n'empêche de rapporter approximativement, avec plusieurs savants critiques, l'époque de sa mort à la CXXIV^e^ ou CXXV^e^ olympiade (284-280 av. J.-C.). Ce qu'il y a d'indubitable, c'est qu'il vivait encore à la seconde année de la CXVIII^e^ olympiade (306 av. J.-C.); car cette date est celle de la prise de Mégare par Démétrius Poliorcète [1], et l'histoire nous a transmis le récit d'une réponse que fit, à cette occasion, Stilpon au fils d'Antigone. Démétrius, fils d'Antigone, rapporte Diogène de Laërte, ayant pris la ville de Mégare, ordonna non-seulement qu'on épargnât la maison de Stilpon, mais encore qu'on lui restituât ce qu'on lui avait enlevé; et, afin que tout lui fût rendu, il voulut se faire donner par le philosophe une liste de ce qu'il avait perdu. « On ne m'a rien « pris, répondit Stilpon, on n'a point touché à « ce qui m'appartient, car je possède encore ma « raison et ma science, *τόν τε λόγον ἔχειν καὶ τὴν* « *ἐπιστήμην* [2]. » Le même fait est rapporté en différents endroits de leurs écrits, par Plutarque et

[1] Fils de cet Antigone qui périt quelques années plus tard (en 301) à la bataille d'Ipsus. La prise de Mégare par Démétrius suivit celle d'Athènes.

[2] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

Sénèque[1]. Contemporain de Démétrius, Stilpon le fut aussi d'un autre roi, successeur d'Alexandre, à savoir Ptolémée Soter, qui fonda en Égypte la dynastie des Lagides. Au rapport de Diogène de Laërte[2], Ptolémée Soter, ayant pris la ville de Mégare, qui était la patrie de notre philosophe, accueillit Stilpon avec de grands témoi-

[1] En premier lieu, dans son traité *περὶ παίδων ἀγωγῆς*, Plutarque s'énonce ainsi : « Καὶ μοὶ δοκεῖ Στίλπων ὁ Μεγαρεὺς φιλόσοφος ἀξιομνημόνευτον ποιῆσαι ἀπόκρισιν, ὅτε Δημήτριος ἐξενδραποδισάμενος τὴν πόλιν εἰς ἔδαφος κατέβαλεν, καὶ τὸν Στίλπωνα ἤρετο μή τι ἀπολωλεκὼς εἴη. Καὶ ὅς, οὐ δῆτα, εἶπε· Πόλεμος γὰρ οὐ λαφυραγωγεῖ ἀρετην. » — Et, dans son traité *De animi tranquillitate*, le même historien raconte encore le même fait et avec les mêmes circonstances : « Ὁ Δημήτριος « τὴν Μεγαρέων πόλιν καταλαβών, ἠρώτησε τὸν Στίλπωνα, μή τι « τῶν ἐκείνου διήρπασται. Καὶ ὁ Στίλπων ἔφη, μηδένα ἰδεῖν, « τἀμὰ φέροντα. » — Le récit de Sénèque s'accorde en ceci avec celui de Plutarque : « Megara Demetrius ceperat, cui « cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilpon philosophus « interrogatus, num quid perdidisset : Nihil, inquit, omnia « namque mea mecum sunt (*De constantia sapientis*, c. 5). » — Le même Sénèque (Epist. IX) : « Hic (Stilpo) enim, « capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex in- « cendio publico solus, et tamen beatus exiret, interrogante « Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes « fuit, numquid perdidisset : Omnia, inquit, bona mea me- « cum sunt. Ecce vir fortis et strenuus. Ipsam hostis sui « victoriam vicit. Nihil, inquit, perdidi. Dubitare illum « coegit an vicisset. Omnia mea mecum sunt : justitia, vir- « tus, temperantia, prudentia ; hoc ipsum nihil bonum pu- « tare quod eripi posset. »

[2] L. II, *in Stilpon.*

gnages de respect et d'estime, lui fit donner de l'argent, et l'engagea à s'embarquer avec lui pour l'Égypte. Mais Stilpon n'accepta qu'une légère partie de ce don, pria le roi de le dispenser du voyage, et se retira à Égine[1], où il demeura jusqu'au départ de Ptolémée.

De la famille de Stilpon, on ne sait rien, sinon qu'il eut une fille de moyenne vertu, *ἀκόλαστον*, qui fut mariée à Simmias de Syracuse, l'un des amis du philosophe, *γνώριμός τις*[2]. Quelqu'un l'ayant averti que sa fille le déshonorait par ses mœurs, le philosophe répondit qu'il lui valait plus d'honneur qu'elle ne pouvait lui valoir de honte[3]. Les mœurs de Stilpon étaient tout autrement irréprochables. Car, bien qu'il fût né avec des inclinations vicieuses, la volonté sut en lui surmonter les mauvais penchants : « Stilpo- « nem, Megareum philosophum, acutum sane « hominem et probatum illis temporibus acce- « pimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebrio-

[1] Ile de la Grèce dans le golfe Saronique.

[2] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

[3] Ταύτης οὐ κατὰ τρόπον βιούσης, εἶπέ τις πρὸς τὸν Στίλπωνα, ὡς καταισχύνοι αὐτόν· ὁ δέ, οὐ μᾶλλον (εἶπεν) ἢ ἐγὼ ταύτην κοσμῶ (Diog. L., l. II, *in Stilpon*). — Plutarque, dans le traité intitulé : *De animi tranquillitate* fait également mention de la fille de Stilpon, et en des termes tout à fait semblables à ceux dont s'est servi Diogène : ἀκόλαστος οὖσα ἡ θυγάτηρ.

« sum et mulierosum fuisse; neque hæc scribunt « vituperantes, sed potius ad laudem. Vitiosam « enim naturam ab eo sic edomitam et compres- « sam esse doctrina, ut nemo unquam vinolen- « tum illum, nemo in eo libidinis vestigium vi- « derit[1]. » Le témoignage de Diogène de Laërte sur le caractère de Stilpon, n'est pas moins favorable que celui de Cicéron sur ses mœurs : « Stilpon, rapporte Diogène[2], était naturelle- « ment honnête et obligeant... On dit qu'étant « à Athènes, il gagna tellement l'affection de « tout le monde, que chacun sortait de chez soi « pour le voir. Et quelqu'un lui ayant dit, à « cette occasion : On vous admire comme un être « de rare espèce.—Point du tout, reprit Stilpon, « mais on me regarde parce que je soutiens bien « ma qualité d'homme. » Nonobstant cette admiration dont il semblait être l'objet de la part des Athéniens, une sentence de l'Aréopage le força de quitter la ville. Voici à quelle occasion.

[1] Cic., *de Fato*, V.— Si les mœurs anciennes devaient être appréciées d'après une règle aussi sévère que nos mœurs modernes, telles que le christianisme les a faites, ce témoignage de Cicéron se trouverait infirmé, en une certaine mesure, par celui de Diogène de Laërte qui, en sa biographie de Stilpon, fait mention d'une courtisane appelée Nicarète : « Καὶ ἑταίρᾳ συνῆν Νικαρέτῃ. »

[2] L. II, *in Stilpon*.

En parlant de la Minerve de Phidias, il demanda à quelqu'un si Minerve, fille de Jupiter, était un dieu. Et, sur la réponse que oui : or, dit-il, cette Minerve que voici n'est pas la Minerve de Jupiter, mais de Phidias, n'est-il pas vrai? De quoi l'autre étant tombé d'accord : donc, conclut Stilpon, elle n'est pas un dieu. Cela fut cause qu'il se vit traduit devant l'Aréopage, où, loin de se rétracter, il soutint qu'il avait raisonné juste, attendu que Minerve n'était pas un dieu, mais une déesse, et que la qualification de dieu ne pouvait convenir à un sexe qui n'était pas le sien : « Μὴ γὰρ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν· θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄῤῥενας[1]. » Ce jeu de mots, ajoute Diogène qui raconte ce fait, ne diminua en rien la sévérité des juges, et ils condamnèrent Stilpon à sortir de la ville. C'est à l'occasion de ce même jeu de mots que Théodore, celui qu'on surnommait Θεός[2], demanda comment Stilpon

[1] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

[2] Surnom donné par ironie à Théodore, qui passait pour athée, ainsi qu'il résulte du texte suivant de Diogène de Laërte, en sa biographie d'Aristippe Métrodidacte, dont Théodore était disciple : Θεόδωρος ὁ ἄθεος. — Remarquons toutefois que cette qualification d'athée était assez légèrement donnée à tous ceux qui ne croyaient pas aux dogmes du polythéisme. — Bien qu'ils parussent s'accorder à rejeter les croyances de la religion établie, Théodore et Stilpon furent de caractères bien différents. Car Diogène de

connaissait le sexe de Minerve, et comment il l'avait constaté : Πόθεν δὲ τοῦτ' ᾔδει Στίλπων; ἢ ἀνασύρας αὐτῆς τὴν κῆπον ἐθεάσατο [1]; Dans une autre occasion, Cratès [2] ayant demandé à Stilpon si les prières étaient agréables aux dieux : « Impru- « dent, répondit ce dernier, ne me fais point de « pareilles questions en public ; attends que nous « soyons seuls [3]. » Ces différents faits attestent le peu de foi de Stilpon à l'endroit des dogmes du polythéisme. Mais il serait injuste d'en conclure qu'il fût athée. Car, autre chose était de ne reconnaître aucun dieu, autre chose, de ne point se rallier aux croyances établies. Stilpon était athée de la même manière que Socrate et Anaxagore.

Laërte, en sa biographie de Stilpon, dit que Théodore affectait une grande audace, et Stilpon, au contraire, beaucoup de retenue.

[1] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

[2] De Thèbes ; disciple de Diogène le Cynique.

[3] Diog. L., l. II, *in Stilpon.* — C'est à cette même absence de foi aux dogmes de la religion polythéiste qu'on peut attribuer encore cette infraction commise par Stilpon dans le temple de Cybèle, et racontée par Athénée (l. X, c. 5) : Στίλπων δ' οὐ κατεπλάγη τὴν ἐγκράτειαν καταφαγὼν σκόροδα καὶ κατακοιμηθεὶς ἐν τῷ τῆς μήτρος τῶν θεῶν ἱερῷ. Ἀπείρητο δὲ τῷ τούτων τι φαγόντι μηδὲ εἰσιέναι. Ἐπιστάσης δὲ αὐτῷ τῆς θέου κατὰ τοὺς ὕπνους, καὶ εἰπούσης ὅτι φιλόσοφος ὢν, ὦ Στίλπων, παραβαίνεις τὰ νόμιμα ; καὶ τὸν δοκεῖν ἀποκρίνασθαι κατὰ τοὺς ὕπνους· σὺ δέ μοι παρέχε ἐσθίειν, καὶ σκορόδοις οὐ χρήσομαι.

Stilpon acquit en Grèce une brillante renommée par son éloquence. Diogène de Laërte[1] rapporte que tel était son talent qu'il s'en fallut peu que toute la Grèce, venant à lui, ne *se mégarisât*, ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι. Il voyait accourir à lui les disciples des autres philosophes. C'est ainsi que, au rapport de Philippe de Mégare dans Diogène de Laërte[2], il enleva à Théophraste Métrodore et Timagoras de Géla, à Aristote de Cyrène Clitarque et Simmias, etc., qu'il compta désormais parmi ses disciples, ζηλωτὰς ἔσχε. Diogène ajoute[3] qu'il attira également à lui Phrasidème, péripatéticien et habile physicien; Alcime, le plus fameux des orateurs grecs de son époque; Cratès, Zénon de Phénicie[4], et qu'il compta parmi ses disciples Plistane d'Élis, Ménédème d'Érétrie et Asclépiade de Phliasie, qui, tous trois, furent, dans la suite, disciples de Phædon à Élis, et dont les deux derniers devaient un jour fonder

[1] L. II, *in Stilpon.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Zénon de Sidon, disciple d'Épicure, qu'il ne faut pas confondre avec Zénon de Cittium, le fondateur de l'école stoïcienne. L'histoire de la philosophie grecque mentionne encore deux autres Zénons, à savoir : Zénon d'Élée, disciple de Parménide, et Zénon de Tarse, disciple de Chrysippe dans l'école stoïcienne.

l'école d'Érétrie[1]. Mais, entre tous les disciples de Stilpon, les plus célèbres furent assurément Timon le Pyrrhonien et Zénon, le fondateur du Portique. Diogène de Laërte rapporte que Timon alla fréquenter l'école de Stilpon à Mégare, « ἀποδημῆσαι εἰς Μέγαρα πρὸς Στίλπωνα[2]. » Le même historien rend, en deux endroits, un témoignage semblable sur Zénon de Cittium. Car, d'abord, en sa biographie de Stilpon, Diogène s'exprime ainsi : « Héraclide rapporte que Zénon, le fon- « dateur du stoïcisme, suivit les leçons de notre « philosophe, τούτου (Στίλπωνος) καὶ Ἡρακλείδης φησὶ « τὸν Ζήνωνα ἀκοῦσαι, τὸν τῆς στοᾶς κτίστην[3]. » Et ailleurs, en sa biographie de Zénon de Cittium[4], Diogène dit encore : « On rapporte que Zénon fut disciple de Stilpon, εἶτα καὶ Στίλπωνος ἀκοῦσαί « φασιν αὐτὸν (Ζήνωνα). » De ces deux disciples, aucun ne devait être le continuateur de l'œuvre de Stilpon dans l'école mégarique. Car le premier des deux, Timon, quitta l'école de Mégare pour s'attacher à l'école pyrrhonienne, dont il

[1] Diog. L., II, *in Phædon* : « Διάδοχος δ' αὐτοῦ (Φαίδωνος) Πλείστανος, ἠλεῖος. Καὶ τρίτοι ἀπ' αὐτοῦ οἱ περὶ Μενέδημον τὸν Ἐρετριέα καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν Φλιάσιον, μετάγοντες ἀπὸ Στίλπωνος. »

[2] L. IX, *in Timon.*

L. II, *in Stilpon.*

L. VII.

devint l'un des plus célèbres représentants[1]; et, d'autre part, Zénon devint le fondateur de l'école stoïcienne, ὁ τῆς Στοᾶς κτίστης[2]. Toutefois, les doctrines de Stilpon exercèrent une remarquable influence sur l'un et l'autre de ces deux disciples; car, sur le terrain de la dialectique, et surtout sur celui de la morale, plus d'une analogie fondamentale peut se constater entre la philosophie de Stilpon et celle des écoles pyrrhonienne et stoïcienne.

Stilpon doit être compté non-seulement parmi les représentants de la secte mégarique, mais encore au nombre des chefs de cette école. Suidas[3] dit positivement qu'après Euclide, Ichthyas, et ensuite Stilpon, furent les chefs de l'école mégarique, μέθ' ὂν (Εὐκλείδα) Ἰχθύας, εἶτα Στίλπων, ἔσχον τὴν σχολήν. Mais, avant que de devenir, à son tour, et, postérieurement à Ichthyas et à Euclide, le chef de l'école de Mégare, Stilpon avait eu divers maîtres[4], appartenant à plus d'une

[1] « Εἶτα πρὸς Πύῤῥωνα εἰς Ἦλιν ἀποδημῆσαι (Τίμωνα), κἀκεῖ διατρίβειν. » (Diog. L., l. II, *in Stilpon.*)

[2] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

[3] V. Εὐκλείδης.

[4] Il n'était pas sans exemple que les philosophes de cette époque s'attachassent à plusieurs maîtres. C'est ainsi que, dans la biographie de Clitomaque l'Académicien par Diogène de Laërte, nous voyons ce philosophe suivre les leçons des écoles académique, péripatéticienne, stoïcienne.

école. Parmi eux, il faut signaler d'abord le successeur d'Antisthène dans l'école cynique, Diogène de Sinope. L'historien de la philosophie ancienne, Diogène de Laërte, le dit expressément[1], en ces termes : « Il (Diogène de Sinope) eut pour disciples Phocion, surnommé le *bon*, Stilpon de Mégare et plusieurs autres, qui furent revêtus de fonctions publiques. Ἤκουσε καὶ αὐτοῦ (Διογένους) καὶ Φωκίων ἐπίκλην χρηστός, καὶ Στίλπων ὁ Μεγάρικος, καὶ ἄλλοι πλείους ἄνδρες πολιτικοί. » Toutefois, c'est ailleurs, et dans l'école de Mégare elle-même, que furent les véritables maîtres de Stilpon. Héritier d'Euclide et d'Ichthyas, au rapport de Suidas[2], dans la direction de l'école de Mégare, c'est au sein de cette même école qu'il puisa les enseignements dont il devint ensuite l'éloquent propagateur. Diogène de Laërte dit que Stilpon fut l'élève de quelques philosophes disciples d'Euclide, « διήκουσε μὲν τῶν ἀπὸ Εὐκλείδου τινῶν[3]. » Or, quels étaient ces philosophes? Diogène ne les nomme pas; mais il est impossible que ce ne soient pas Ichthyas, le premier successeur du fondateur dans la direction de l'école, et quelques autres mégariques, qui,

[1] L. VI, *in Diogen. Sinop.*
[2] Voir le texte cité plus haut.
[3] L. II, *in Stilpon.*

comme lui, relevaient directement d'Euclide. Nous savons d'ailleurs avec certitude, d'après le texte de Diogène de Laërte, que, parmi ces sectateurs d'Euclide qui furent les maîtres de Stilpon, était Thrasymaque de Corinthe, « *ἀλλὰ καὶ Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου* [1]. » Bien plus, s'il faut en croire quelques traditions mentionnées par le même Diogène, Stilpon aurait été l'un des disciples immédiats d'Euclide. « *Οἱ δὲ καὶ αὐτοῦ Εὐκλείδου ἀκοῦσαί φασιν* [2]. » Or, comme Euclide florissait en 400 avant l'ère chrétienne, on se demande comment Stilpon, qui vivait encore en 306[3], peut-être même en 300, a pu être disciple direct d'Euclide. La difficulté disparaît si l'on fait attention, d'une part, que, d'après le témoignage d'Hermippus dans Diogène de Laërte[4], Stilpon parvint à un âge extrêmement avancé, et, d'autre part, qu'Euclide, bien que florissant en 400, c'est-à-dire, à l'époque même de la mort de Socrate, a pu continuer longtemps encore son enseignement à Mégare. De cette façon, il deviendrait possible de concilier la tradition qui fait de Stilpon un élève direct d'Euclide avec

[1] L. II, *in Stilpon.*
[2] *Ibid.*
[3] *Vid. supr.*
[4] Voir le commencement de ce Mémoire.

le témoignage historique qui lui donne pour maîtres quelques philosophes disciples immédiats d'Euclide, parmi lesquels Thrasymaque de Corinthe. Il suffirait, pour cela, de reconnaître que Stilpon assista aux derniers enseignements d'Euclide, vers la fin des jours de ce philosophe, et qu'après la mort du fondateur, il devint élève de quelques autres disciples, qui, plus âgés que lui, avaient suivi l'école d'Euclide depuis l'époque même de son établissement. Or, parmi ces disciples d'Euclide, se trouvait Thrasymaque de Corinthe, ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte cité plus haut, et aussi Pasiclès de Thèbes, au rapport de Suidas[1]: « Μαθητὴς (Στίλπων) Πασικλέους τοῦ Θηβαίου. »

A l'exemple d'Euclide, qui lui-même avait adopté en cela la manière des disciples de Socrate, Stilpon écrivit des dialogues. Au rapport de Suidas[2], ils étaient au nombre de vingt : « Ἔγραψε διαλόγους οὐκ ἐλάττους τῶν κ´. » Mais, d'après le témoignage plus probable de Diogène de Laërte[3], Stilpon ne laissa que neuf dialogues,

[1] V. Εὐκλείδης.

[2] *Ibid.*

[3] L. II, *in Stilpon.* — Ainsi que le fait judicieusement observer Deycks, le texte de Suidas a dû être altéré en cet endroit. Ce n'est pas οὐκ ἐλάττους τῶν κ´ qu'il faut lire, mais bien οὐκ ἐλάττους τῶν ή, ce qui, à une unité près, serait

ἐννέα, dont voici les titres : *Moschus, Aristippe ou Callias, Ptolémée, Chærécrate, Métroclès, Anaximène, Épigène,* le *dialogue* qu'il adressa *à sa fille*, enfin *Aristote* : « Αὐτοῦ διάλογοι ἐννέα· Μόσχος, Ἀρίστιππος ἢ Καλλιας, Πτολεμαῖος, Χαιρεκράτης, Μητροκλῆς, Ἀναξιμένης, Ἐπιγένης, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα, Ἀριστοτέλης[1]. » Le biographe fait observer qu'ils étaient rédigés en un style dépourvu de chaleur, ψύχροι[2], ce qui ferait penser que Stilpon n'apportait pas dans ses écrits le remarquable talent qu'il déployait dans ses enseignements.

Ces dialogues, qui contenaient les doctrines de Stilpon, ne sont point venus jusqu'à nous. Aussi, pour la restitution, très-imparfaite sans doute, mais la seule possible aujourd'hui, de la philosophie du successeur d'Ichthyas et d'Euclide dans la direction de l'école de Mégare, sommes-nous réduit à quelques passages de Diogène de Laërte, de Plutarque, d'Eusèbe, de Sénèque. Encore, la plupart d'entre ces passages manquent-ils d'étendue et de clarté, et n'offrent-ils entre eux aucune relation suffisante pour qu'il devienne possible de saisir d'une main ferme et

conforme au récit de Diogène de Laërte, qui cite les titres de neuf dialogues, ἐννέα.

[1] Diog. L., l. II, *in Stilpon.*

[2] *Ibid.*

sûre le lien logique qui, vraisemblablement, devait unir ces diverses parties d'un même tout et en faire un ensemble harmonique.

Les documents qui nous ont été légués par l'antiquité philosophique, nous autorisent à ranger Stilpon au nombre de ces philosophes qui admettaient, avec l'unité absolue, l'absolue immobilité et l'absolue immutabilité. Tel avait été le système des éléates. Tel fut ultérieurement celui des mégariques qui, sur la plupart des points, continuèrent si fidèlement la tâche de l'éléatisme, que Cicéron[1] assigne aux deux écoles un fondateur commun, Xénophane, et semble ainsi les identifier l'une à l'autre, en les rattachant à une même origine. Tel fut notamment, dans le mégarisme, le système de Stilpon. Maintenant, comment Stilpon avait-il été conduit à cette adoption de l'absolue unité, et, comme conséquences, de l'absolue immobilité et immutabilité? Par le même principe que les autres mégariques; par le même principe encore que leurs prédécesseurs les éléates, à savoir, par le rejet du *criterium* des sens, et par l'admission de la raison à titre de *criterium* unique. Il est impossible de séparer une conséquence de son prin-

[1] Megaricorum fuit nobilis disciplina, cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes.... (*Acad.* II, 42).

cipe; et si Stilpon s'accordait avec les éléates pour admettre l'unité, l'immobilité et l'immutabilité absolues, c'est qu'il s'accordait également avec eux dans l'adoption de cette règle logique dont Diogène de Laërte nous donne la formule, qu'il rapporte à Parménide : « Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε, τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν[1]. » *A priori*, cette assertion serait suffisamment probable. Elle devient certaine par le témoignage d'Aristoclès dans Eusèbe. « Il est des « philosophes (dit Aristoclès) qui opinent qu'il « faut répudier le témoignage des sens et l'ap- « parence, et n'avoir foi qu'en la raison. Telle « fut la doctrine, d'abord de Xénophane et de « Parménide, plus tard de Stilpon et des méga- « riques. D'où il suit que ces philosophes adop- « tèrent l'unité de l'être, la diversité du non-être, « et l'impossibilité pour quoi que ce soit de naî- « tre, de périr, de se mouvoir[2]. » Ce texte d'Aristoclès offre le double avantage, d'une part, de révéler l'adoption par Stilpon de la doctrine de l'unité, de l'immobilité et de l'immutabilité absolues, d'autre part, de signaler le principe logique qui, chez ce philosophe, comme chez les

[1] Diog. L., l. IX, *in Parmenid.*

[2] *Præparat. evang.*, l. XIV, c. 17. Voir, à l'introduction, le texte grec de ce passage.

autres mégariques, et antérieurement chez les éléates, avait présidé à cette adoption.

Indépendamment de ce triple élément : absolue unité, absolue immobilité, absolue immutabilité, nous avons un autre caractère encore à signaler dans l'ontologie de Stilpon, et ce caractère, attesté par un passage de Diogène de Laërte, consiste dans le rejet des universaux, εἴδη, et, corollairement, dans l'admission d'un exclusif nominalisme. « Stilpon (dit Diogène de Laërte) « supprimait les universaux ; il prétendait que « lorsqu'on dit de l'homme qu'il est, on n'af- « firme véritablement aucune réalité, attendu « qu'on ne parle ni de tel homme, ni de tel autre, « car pourquoi celui-ci plutôt que celui-là[1] ? » Cette répudiation des *universaux* (τὰ εἴδη) était un emprunt fait par Stilpon à la philosophie d'un de ses maîtres, Diogène de Sinope. Le biographe des philosophes de l'antiquité, Diogène de Laërte, rapporte qu'un jour que Platon discourait sur les *universaux*, τὰ εἴδη, et prenait pour exemple la *table* et le *vase*, considérés non plus dans tel ou tel objet individuel, mais abstraitement, Diogène de Sinope objecta : « Je vois

[1] Ἐν τοῖς ἐριστίκοις ἀνήρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε ; (Diog. L., l. II, *in Stilp.*)

« bien ce que c'est que telle table ou tel vase ; « mais quant à l'essence de la table en général, « ou du vase en général, je ne les vois nulle- « ment.[1] »

La répudiation des *universaux* entraînait avec elle la négation de toute valeur objective attachée à celles d'entre nos connaissances qui ne sont point des notions individuelles ; et de là un nominalisme bien antérieur à celui d'Occam et de Roscelin, et dont Stilpon paraît avoir été, dès les âges anciens, l'un des fondateurs. En effet, si, pour reproduire ici l'exemple apporté par Platon et Diogène de Sinope, il n'existe que telle ou telle table particulière et déterminée, et qu'au fond il n'y ait point une essence commune (τραπεζότης), c'est-à-dire un caractère général, grâce à la présence duquel cet objet, et ce second, et ce troisième, et cet autre encore, seront des tables, à l'idée générale de table qui est en mon esprit ne répondra au dehors aucun

[1] Diog. L., l. VI, *in Diog. Sinop.* « Πλάτωνος περὶ εἰδέων διαλεγομένου, καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, ἐγώ, εἶπεν, ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ, τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδάμως. » La réplique de Platon est pleine de sens et d'esprit : « Tu parles à merveille, Diogène. En « effet, tu as des yeux qui sont ce qu'il faut pour voir une « table et un vase ; mais tu n'as point ce qu'il faut pour « voir la table et le vase en général, à savoir, l'entende- « ment. »

modèle, aucun type, aucune réalité, et le signe par lequel, dans le langage, j'énonce une semblable idée, c'est-à-dire, ici, le mot *table*, ne sera plus qu'un simple souffle de la voix, *flatus vocis*, comme parlait Roscelin au onzième siècle, un nom ne s'appliquant véritablement à aucune chose, *nomen sine re*, et voilà le nominalisme. Si, au contraire, en tels et tels objets proposés à mes regards, j'aperçois certaines propriétés communes, en vertu desquelles ces objets puissent se réunir en un même genre, par exemple le genre *table*, alors non-seulement j'ai en moi l'idée générale de *table*, mais encore à cette idée, phénomène tout subjectif, répond au dehors un objectif réel, une véritable chose, *res*, et nous rencontrons ici le réalisme. Telle est la différence fondamentale qui sépare ces deux grands systèmes. Voilà ce qui, au moyen âge, a fait, pendant trois siècles, depuis Roscelin et Champeaux jusqu'aux derniers successeurs d'Occam et de Walter Burleigh, le sujet d'une ardente polémique; voilà ce qui, dès l'antiquité, divisait les écoles philosophiques, puisque, dès le IVe siècle avant l'ère chrétienne, nous rencontrons le réalisme dans la première académie avec Platon, le nominalisme dans l'école cynique avec Diogène de Sinope. Dans cette lutte des deux doctrines, Stilpon dut

se porter préférablement vers celle que lui avaient enseignée ses maîtres. De même que, sur les traces d'Icthyas et de Thrasymaque, ses maîtres dans l'école de Mégare, il avait, au rapport d'Eusèbe[1], adopté les anciens dogmes des éléates sur l'illégitimité du témoignage des sens ainsi que sur l'unité, l'immobilité et l'immutabilité absolues, de même, à l'imitation d'un autre de ses maîtres, Diogène le Cynique, il répudiait le *général*, τὰ εἴδη, et n'admettait, par conséquent, que des existences individuelles sans rapport et sans lien mutuel.

A côté de ces quelques textes, à l'aide desquels il est possible aujourd'hui de reconstituer quelques points de l'ontologie de Stilpon, il s'en trouve quelques autres encore qui peuvent servir à la restitution de sa morale, dans la limite où cette restitution peut être espérée et tentée.

Toute doctrine morale se propose un double but : déterminer en quoi consiste le souverain bien, indiquer les moyens d'y arriver et les voies qui y conduisent.

Sur le premier de ces deux points, la morale de Stilpon n'offre rien de bien noble ni d'élevé. Pour cette doctrine, le souverain bien c'est l'impassibilité de l'âme, *animus impa-*

[1] Voir un texte cité ci-dessus.

tiens, ainsi qu'il résulte du passage suivant de Sénèque : « Vous désirez savoir si Épicure a « raison de blâmer dans une de ses lettres ceux « qui disent que le sage se suffit à lui-même et n'a « pas besoin d'ami. C'est ce qu'Épicure objecte *à* « *Stilpon et à ceux qui placent le souverain* « *bien dans l'impassibilité de l'âme*. An me« rito reprehendat in quadam epistola Epicu« rus eos qui dicunt sapientem se ipso esse con« tentum, et, propter hoc, amico non indigere, « desideras scire. Hoc objicitur *Stilponi* ab « Epicuro et his *quibus summum bonum visum* « *est animus impatiens*.[1] »

Ainsi l'impassibilité d'âme, *animus impatiens*, voilà, pour Stilpon, le souverain bien. Mais comment et par quelle voie y arriver ? Ici, les textes et les documents historiques nous

[1] Senec. epist. IX. — Cette impassibilité se fait remarquer dans la réponse, citée plus haut, de notre philosophe à Démétrius Poliorcète : « Capta patria (dit Sénèque, epist. « IX), amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio pu« blico solus, et tamen beatus exiret, interrogante Demetrio « num quid perdidisset : « Omnia, inquit, bona mea me« cum sunt. » Ecce vir fortis et strenuus... » Elle se rencontre encore dans la manière dont Stilpon prenait son parti des mœurs déréglées de sa fille : « Ὥσπερ οὔδε Στίλ« πωνα (dit Plutarque, en son traité *De animi tranquil« litate*) καθ' ἱλαρότητα ζῆν ἐκώλυσεν ἀκόλαστος οὖσα ἡ θυ« γατήρ. »

manquent. Toutefois, le but une fois marqué, il est possible de trouver la route qui y mène. Et quelle autre voie peut conduire l'âme à cette impassibilité, que Stilpon regarde comme l'état moral par excellence, sinon l'abstention? En effet, la vie active a ses luttes de tous les instants, elle a ses périls ; elle a, par conséquent, ses heures de triomphe, mais aussi ses jours de défaite. Or, il faut que le sage s'épargne toute douleur morale; et, pour cela, il faut qu'il fuie le péril, qu'il évite le combat, qu'il se réfugie de la vie active dans la vie contemplative. L'impassibilité, tel est le but; l'abstention, tel est le moyen. Un dogme moral de cette nature, quand il vient à se poser dans la science et à exercer quelque empire sur les esprits, est, pour les sociétés au sein desquelles il se produit, un symptôme de décadence. Dieu a fait l'homme pour l'action. L'action est le besoin des peuples jeunes, et leur philosophie fait de l'activité une vertu. Mais dans la vieillesse des sociétés, la lassitude engendre le découragement. Les âmes fatiguées abandonnent l'existence active pour la vie contemplative; et l'abstention, érigée en vertu, devient, comme au temps de Stilpon, un élément de perfection, une condition du souverain bien. C'est qu'en effet, Stilpon apparaît à une époque où le vieux monde grec s'af-

faisse et se dissout. Pour la Grèce d'alors, plus de grands hommes, plus de victoires, plus de liberté; mais le protectorat de la Macédoine, en attendant la domination des Romains. Or, en des jours tels que ceux où entrait la Grèce, que pouvait l'homme de bien contre la corruption générale, que pouvait le patriote au milieu de l'asservissement de son pays? On conçoit qu'alors les âmes généreuses se replient sur elles-mêmes, et se réfugient dans la contemplation, impuissantes qu'elles sont devenues pour l'action au sein de l'atrophie morale qui, de toutes parts, les entoure et les gagne elles-mêmes. Telles sont les circonstances sociales qui ont pu, ce nous semble, amener en Grèce le règne d'une philosophie morale qui plaçait le souverain bien dans l'impassibilité.

Cette doctrine morale, fondée par les mégariques, et notamment par Stilpon, trouva en Grèce des sectateurs. Elle en eut dans Pyrrhon, disciple de Bryson, ce fils de Stilpon. Elle en eut dans l'école du *portique,* dont le fondateur, Zénon, avait été disciple de Stilpon. Dans le stoïcisme, à côté du précepte fondamental, *ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ*, lequel, il faut le reconnaître, implique un libre déploiement d'activité, on rencontre d'autres maximes d'une valeur toute négative, telles que celles-ci : Abstiens-toi,

ἀπέχου, résigne-toi, ἀνέχου. On y rencontre aussi, dans l'ἀπαθεία, l'équivalent de l'*impatiens animus*[1] de Stilpon. Enfin, cet isolement moral, prôné par Stilpon, dans lequel le sage se suffit à lui-même, *sapientem se ipso esse contentum*[2], et n'a pas besoin d'un ami, *et*, *propter hoc*, *amico non indigere*[3], ne se retrouve-t-il pas, sous le nom d'αὐταρκεία, dans la morale du stoïcisme? Zénon de Cittium emprunta donc à Stilpon, l'un de ses maîtres, plusieurs d'entre les éléments de sa doctrine morale. Aussi est-ce un blâme procédant tout à la fois de l'ignorance et de l'injustice que celui qu'on a adressé quelquefois à l'école de Mégare, de n'avoir exercé aucune action sur les destinées ultérieures de la philosophie. La morale des stoïciens, à partir de Zénon, Cléanthe, Chrysippe, jusqu'à leurs derniers disciples en Grèce, Panætius et Possidonius, et plus tard, sous les illustres représentants qu'elle compta dans l'empire romain, Sénèque, Épictète, Arrien, Marc-Aurèle, participa de plusieurs d'entre les caractères fondamentaux dont se constituait la morale mégarique. Cette même participation se rencontre encore dans la morale de l'école sceptique,

[1] Voir, ci-dessus, le texte de Sénèque.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

dont les fondateurs, Pyrrhon et Timon, avaient été disciples, l'un[1] de Bryson, fils de Stilpon, l'autre[2] de Stilpon lui-même. L'apathie et l'ataraxie, chez Pyrrhon et les sceptiques, aussi bien que chez Stilpon, constituent le bien suprême, *summum bonum visum est animus impatiens*[3]. Il faut donc que les doctrines morales de l'école de Mégare aient obtenu en Grèce un puissant crédit, puisque nous les retrouvons, du moins en ce qui constitue leurs éléments fondamentaux, dans deux écoles qui ont joui en Grèce et dans l'empire romain d'une longue durée et d'une remarquable célébrité, le stoïcisme depuis Zénon de Cittium jusqu'à Marc-Aurèle, et le scepticisme depuis Pyrrhon et Timon jusqu'à Sextus.

Il nous reste, dans la philosophie de Stilpon, un dernier élément à signaler et à décrire : la dialectique. Appréciée dans les faibles débris d'après lesquels il est possible aujourd'hui de la juger, elle nous paraît reposer sur la négation de la vérité des propositions non identiques. Ainsi, par exemple, d'après les préceptes de cette dialectique, un jugement tel que celui-ci : *L'homme*

[1] Voir dans nos *Études philosophiques*, t. II, notre Mémoire sur Pyrrhon.

[2] V. Diog. L., l. IX, *in Timon*.

[3] Voir, ci-dessus, ce texte de Sénèque.

est bon, est illégitime; et tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est le même du même, c'est-à-dire ici, dans l'exemple apporté, que *l'homme est l'homme* et que *le bon est le bon*. Cette prétention de Stilpon à répudier comme illégitime tout jugement non identique nous est attestée par Plutarque[1], qui dit que l'épicurien Colotès reproche à Stilpon d'avoir avancé que *l'un* ne peut être affirmé de *l'autre*, ἕτερον ἑτέρου μὴ καθηγορεῖσθαι, ce qui revient à anéantir toute espèce de vie, car, dit-il, comment vivre s'il n'est pas permis de dire *l'homme est bon*, mais seulement *l'homme est l'homme, le bon est le bon*[2] ? Voici, du reste, ajoute Plutarque, la pensée de Stilpon : « Lorsque nous disons d'un cheval qu'il court, « il prétend que l'attribut n'est pas identique au « sujet; que, de même que nous ne nous servons « pas du même mot pour dire *homme* et pour « dire bon, de même *cheval* diffère de *courir*; « que, dans la langue, il y a deux mots différents « pour désigner ces deux choses; qu'ainsi, c'est « une erreur que d'affirmer l'une de l'autre. Car, « si *être bon* est la même chose que *être homme*,

[1] *Adv. Colot.*

[2] ....Τραγωδίαν ἐπάγει τῷ Στίλπωνι, καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαί φησιν ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ καταγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βιωσόμεθα μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς ἀγαθὸν ἀγαθόν; (*Ibid.*)

« et *courir* la même chose que *être cheval*, com-
« ment ensuite affirmer le *bon* du *pain* et des « *remèdes?* comment affirmer le *courir* du *lion* « et du *chien?* Il est donc illégitime de dire que « *l'homme est bon* et que *le cheval court*[1]. » Plutarque, en mentionnant cette opinion de Stilpon, incline à penser qu'elle n'a rien de sérieux chez ce philosophe, χρώμενος γέλωτι[2], et qu'elle n'avait d'autre but que de réfuter les subtilités des sophistes, πρὸς τοὺς σοφιστὰς προὔβαλε[3]. On peut se ranger à cet avis. Toutefois, il faudra bien reconnaître en même temps, que Stilpon répondait aux sophistes par un sophisme. Que prétendaient ici les sophistes? Apparemment, que toutes choses se confondent, attendu que les mêmes qualités leur sont attribuées; qu'ainsi, par exemple, puisqu'on dit du lion qu'il court;

[1] « Τὸ ἐπὶ Στίλπωνος τοιουτόν ἐστιν· εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. Καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. Ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. Εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν, καί, νὴ Δία, πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν, κατηγοροῦμεν; εἰ δ' ἕτερον, οὐκ ὀρθῶς ἄνθρωπον ἀγαθὸν καὶ ἵππον τρέχειν λέγομεν. » (Plutarch., *Adv. Colot.*)

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

du cheval, qu'il court; du chien, qu'il court; le chien, le cheval, le lion sont un seul et même être. De telles arguties, on le sait, constituaient le fond de la dialectique des sophistes. Mais n'était-ce point se faire sophiste avec eux que de répondre, comme le faisait Stilpon, que, *être cheval* et *courir* n'étant pas une même chose, non plus que *être homme* et *être bon*, on ne pouvait légitimement dire que *l'homme est bon*, et que *le cheval court?* Et nous aussi, nous sommes tentés de croire avec Plutarque que l'argument de Stilpon n'a rien de sérieux. Nous allons plus loin encore; car nous pensons que la plupart des prétendues théories du mégarisme n'ont en elles-mêmes et dans la pensée de leurs auteurs d'autre valeur qu'une valeur purement dialectique; en d'autres termes, que ce sont là autant d'ingénieux artifices de cette éristique subtile et contentieuse à laquelle s'exerçaient ces philosophes, sans d'autre but, le plus souvent, que de montrer que la dialectique peut tout établir et tout détruire. Mais alors, quel autre nom donner à ces philosophes que celui de sophistes?

Il paraît, du reste, que les subtilités dialectiques sur lesquelles Stilpon se fondait pour nier, avec ou sans conviction, la légitimité de tout jugement non identique, ne lui appartenaient point en propre, mais pouvaient être revendi-

quées par l'école de Mégare en général. C'est, du moins, ce qui nous semble devoir être induit du passage suivant de Simplicius : « Cette igno-« rance a conduit les philosophes appelés méga-« riques à adopter pour vraie cette proposition, « que les choses dont les noms sont autres sont « également autres entre elles, et que les choses « qui sont autres entre elles sont séparées les unes « des autres; par où ces philosophes semblaient « établir que chaque chose est différente d'elle-« même, et que, par exemple, puisqu'il y a un « terme pour dire que Socrate est musicien, et « un autre pour dire que Socrate est blanc, So-« crate se trouve ainsi différent de lui-même[1]. » Deux choses sont à remarquer dans ce passage de Simplicius. Nous rencontrons d'abord cette opinion, déjà mentionnée par Plutarque, savoir, que « les choses dont les noms sont autres, sont « également autres entre elles, et que les choses « qui sont autres entre elles sont séparées les « unes des autres. Ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά

[1] Διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὐτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον· ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὐτοῦ κεχωρισμένος. (*Ad Aristot. phys.*, fol. 26.)

« ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων. » Seulement, cette doctrine, attribuée par Plutarque à Stilpon, l'est par Simplicius aux mégariques en général. En second lieu, nous trouvons, à titre de conclusion des prémisses posées dans ce même passage, cette opinion, que « chaque chose « est différente d'elle-même, αὐτὸν αὑτοῦ κεχω- « ρισμένον ἕκαστον. » Mais il faut bien observer que cette conclusion appartient peut-être moins aux mégariques eux-mêmes qu'à Simplicius, qui se charge de la déduire de ce principe posé par les mégariques, que « les choses qui sont autres « entre elles sont séparées les unes des autres, « ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων. » Et ce qui confirmerait notre assertion, c'est la forme même dans laquelle est conçue l'assertion de Simplicius. Il ne dit plus, comme au commencement du texte cité : « Οἱ Μεγαρικοὶ λαβόντες ὡς ἐναργῆ « πρότασιν, » il se sert du mot ἐδόκουν, *ils semblaient*, donnant ainsi à entendre que ce qui va suivre est une interprétation ou une conclusion qu'il est possible de tirer de leur doctrine, plutôt que leur doctrine elle-même. Quant à la première partie du texte cité de Simplicius, elle est on ne peut plus affirmative en ce qui concerne l'opinion qu'elle attribue, non pas seulement à Stilpon, mais, en général, à l'école à laquelle il appartient. Peut-être même serait-il permis

de croire que cette opinion datait des premiers mégariques et d'Euclide, fondateur de la secte, ou même de philosophes ou de sophistes antérieurs à Euclide, sans que pourtant il fût possible de déterminer avec précision quels ils étaient. C'est du moins ce qui semble résulter d'un passage du *Sophiste*, dans lequel Platon, sans désigner nommément ni Euclide, ni aucun mégarique, ni même leur école, fait allusion à certains philosophes « qui se plaisent à ne pas vouloir « dire que l'homme est bon, mais seulement que « le bon est le bon, et que l'homme est l'homme. « Καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄν- « θρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον « ἄνθρωπον. » Évidemment, Platon n'a pu vouloir faire ici allusion à Stilpon. Il faut nécessairement qu'il ait voulu parler de philosophes contemporains ou antérieurs à lui-même, et, malgré l'absence de toute désignation spéciale, il y a apparence que c'est des premiers mégariques et d'Euclide qu'il a voulu parler. La négation de la légitimité des jugements non identiques remonte donc plus haut que Stilpon, et ce philosophe dut la trouver tout établie dans la dialectique de son école.

Il a été établi déjà que Stilpon fut un des maîtres de Zénon le Stoïcien. Aussi, n'est-ce pas seulement les principes de la morale des mégariens

que nous rencontrons dans les doctrines de Zénon et de ses successeurs, mais encore le caractère général de leur dialectique. Lorsqu'on lit dans Diogène de Laërte[1] les arguments qu'il attribue à Zénon et à Chrysippe, on se croit encore dans l'école de Mégare, et il vous semble encore entendre Eubulide et Alexinus. Stilpon et Zénon, celui-ci à titre de disciple, celui-là à titre de maître, forment donc le lien qui unit le Portique au mégarisme. L'école stoïcienne doit à l'école de Mégare plusieurs d'entre les principes fondamentaux de sa morale; elle lui doit de plus le caractère éristique de sa dialectique.

Stilpon, par la durée considérable de sa vie, appartient aux deux époques du mégarisme, à

[1] Voici un passage de la biographie de Chrysippe par cet historien : « Le philosophe dont nous parlons avait coutume de se servir de ces sortes de raisonnements : Celui qui communique les mystères à des gens qui ne sont pas initiés est un impie ; or, celui qui préside aux mystères les communique à des personnes non initiées ; donc celui qui préside aux mystères est un impie. — Si quelqu'un est à Mégare, il n'est point à Athènes ; or, l'homme est à Mégare ; donc il n'y a point d'homme à Athènes. — Si vous dites quelque chose, cela vous passe par la bouche ; or, vous parlez d'un chariot ; donc un chariot vous passe par la bouche. — Ce que vous n'avez pas jeté, vous l'avez ; or, vous n'avez pas jeté des cornes ; donc vous avez des cornes. — D'autres attribuent ce dernier argument à Eubulide.

savoir, à l'époque de fondation de cette école, et à l'époque de développement. Disciple, d'abord, d'Euclide lui-même, puis de ses premiers successeurs, parmi lesquels Thrasymaque, il se trouva, plus tard, contemporain des disciples d'Eubulide et d'Apollonius Cronus. Maître de Zénon, il assista au déclin de l'école de Mégare, dont il avait connu le fondateur, et à laquelle lui-même appartenait, et il put en même temps voir naître l'école du Portique, à laquelle le mégarisme léguait plus d'une de ses doctrines.

CHAPITRE VIII.

BRYSON.

Le nom de ce philosophe est, à peu près, la seule chose que l'on connaisse de lui. Encore se trouve-t-il écrit de deux manières (Bryson et Dryson) par les historiens de la philosophie.

Bryson était fils de Stilpon. C'est ce qui est établi par le témoignage de Diogène de Laërte, en sa biographie de Pyrrhon : « Pyrrhon (dit-il) « fut disciple de Dryson, fils de Stilpon, ainsi « que le rapporte Alexandre en ses *Successions,* » ἤκουσε (Πύῤῥων) Δρύσωνος τοῦ Στίλπωνος, ὡς Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς.

Maître de Pyrrhon, Bryson avait été, de son côté, disciple de Clinomaque, au rapport de Suidas[1], qui dit que Pyrrhon suivit les leçons de Bryson[2], disciple de Clinomaque, Πύῤῥων διήκουσε Βρύσωνος, τοῦ Κλεινομάχου μαθητοῦ.

[1] V. Πύῤῥων.

[2] Suidas écrit *Bryson ;* Diogène de Laërte écrit *Dryson ;* mais qu'importe cette légère différence? Tous deux ne s'accordent-ils pas à en faire le maître de Pyrrhon, et, dès lors, peut-il s'élever le moindre doute sur l'unité de notre philosophe ?

Fils de Stilpon et disciple de Clinomaque, qui lui-même était un disciple d'Euclide, Bryson, par son père et par son maître, se rattache à l'école mégarique, à laquelle il appartient ainsi par le double lien de la naissance et de la discipline philosophique.

Il faut se garder de confondre ce Bryson, fils de Stilpon et disciple de Clinomaque, avec un autre Bryson qui fut le maître de Cratès le cynique. Ce dernier était achéen, ainsi qu'il résulte du passage suivant de Diogène de Laërte, en sa Vie de Cratès le Thébain : Hippobatus dit que « Cratès ne fut pas disciple de Diogène, mais « bien de Bryson l'achéen [1]. » Diogène de Laërte distingue, et il faut distinguer avec lui, deux Bryson : l'un, Achéen, et qu'il assigne pour maître, ainsi que nous venons de le voir, à Cratès de Thèbes, l'autre mégarien, fils de Stilpon et maître de Pyrrhon ; et ce dernier est celui dont nous traitons en ce chapitre.

Maître de Pyrrhon, qui fonda son école en 322, et qui, antérieurement à cette fondation, avait suivi le philosophe Anaxarque[2] en Asie dans l'expédition d'Alexandre, Bryson dut fleurir vers

[1] L. VI.

[2] Voir, sur ce point, nos *Études philosophiques*, t. II, art. *Pyrrhon*.

l'an 334 avant l'ère chrétienne[1], et fut ainsi, dans l'ordre des temps, l'un des derniers philosophes mégariques. Le seul disciple qu'on lui connaisse, Pyrrhon, ne propagea point les doctrines mégariques, mais fut lui-même en Grèce le fondateur de la secte sceptique.

[1] On objectera peut-être que Stilpon, père de notre philosophe, vivait encore en 306, année de la prise de Mégare par Démétrius Poliorcète. La difficulté n'est qu'apparente. Car Hermippus, dans Diogène de Laërte, rapporte que Stilpon mourut à un âge extrêmement avancé. Rien n'empêche donc que, dès 334, le fils de Stilpon ait pu être maître de Pyrrhon. Car Stilpon, disciple de Thrasymaque, vers 370, a pu sans difficulté, trente-six ans après, c'est-à-dire vers 334, voir son fils Bryson devenu lui-même chef d'école.

CHAPITRE IX.

APOLLONIUS CRONUS.

Ce philosophe fut un des disciples d'Eubulide, ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte : Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι διακηκοότες Εὐϐουλίδου, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλωνίος ὁ Κρόνος[1]. Il devint le maître de Diodore Cronus. Ce dernier fait est attesté par un double passage de Strabon. En parlant de la ville de Jasos, en Carie[2], ce géographe dit que cette ville était la patrie du dialecticien Diodore, ἐντεῦθεν δ'ἦν ὁ διαλεκτικὸς Διοδώρος. Puis, il en prend occasion de parler du surnom de Κρόνος donné à ce philosophe, et il ajoute que ce surnom fut d'abord celui d'Apollonius, maître de Diodore : Ἀπολλώνιος γὰρ ἐκαλεῖτο ὁ Κρόνος, ἐπιστατήσας ἐκεῖνου (Διοδώρου). Plus loin[3], en parlant de la ville de Cyrène, Strabon dit que cette ville était la patrie d'Apollonius Cronus, le maître du dialecticien Diodore : Καὶ ὁ Κρόνος δὲ Ἀπολλώ-

[1] L. II, *in Euclid.*
[2] L. XIV.
[3] L. XVII.

νιος ἐκεῖθέν ἐστιν, ὁ τοῦ διαλεκτικοῦ Διοδώρου διδάσκαλος. Ce double passage de Strabon établit en même temps trois points. Le premier, qu'Apollonius était de Cyrène[1]; le second, qu'il porta le surnom de Cronus[2]; le troisième, qu'il fut le maître du dialecticien Diodore[3].

On peut assigner à Apollonius Cronus la même époque qu'à Euphante. Disciple d'Eubu-

[1] Colonie grecque sur la côte d'Afrique. La Cyrénaïque, qui portait aussi le nom de *Pentapole*, comptait pour villes principales : Cyrène, Apollonie, Darnès, Ptolémaïs, Bérénice.

[2] Κρόνος, et non Χρόνος, Chronus, ainsi qu'on l'a écrit quelquefois. La signification attachée à ce mot est celle de *vieux fou, vieux radoteur, vieillard stupide.* Ce surnom passa d'Apollonius à son disciple Diodore.

[3] D'après Ménage, Diogène de Laërte aurait résolu ce dernier point dans le même sens que Strabon. En effet, Ménage voudrait qu'on lût ainsi le passage de Diogène où il est question d'Apollonius : Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι διακηκοότες Εὐβουλίδου, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Κρόνος, οὗ Διοδώρος..... Ce mot οὗ ne figure pas dans la plupart des éditions. Mais le savant commentateur estime qu'il devrait s'y trouver, et que les mots qui suivent, à partir de Διοδώρος inclusivement, sont la continuation d'une même phrase, de telle sorte que ce mot Διοδώρος ne serait nullement le titre d'un nouveau chapitre. Voici, du reste, la note de Ménage à cet égard : « Cæterum hic, post hæc verba καὶ Ἀπολλώνιος Κρό-« νος, sequitur vox οὗ Διοδώρος, continuanturque hæc cum « præcedentibus (H. Stephan.) : Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι διακηκοότες « Εὐβουλίδου, ἐν οἷς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Κρόνος, οὗ Διοδώρος....... « Vocem οὗ agnoscit codex Sambuci. Deest quoque in M. S.

lide et maître de Diodore, il dut fleurir vers l'an 323 avant l'ère chrétienne, CIV[e] olympiade, et faire partie des derniers mégariques.

« regio. Sed in eo Διοδώρος caput continuat, non separat.
« De Apollonio plura hic scripsisse Laertium quæ interci-
« dere putabat Vossius libro de philosophorum sectis, c. XI.
« Idem et mihi videbatur. »

CHAPITRE X.

EUPHANTE.

Euphante naquit à Olynthe[1], et fut à Mégare l'un des disciples d'Eubulide. Cette double circonstance est mentionnée par Diogène de Laërte : Εὐβουλίδου δὲ καὶ Εὔφαντος γέγονεν ὁ Ὀλύνθιος[2]. Le même historien[3] ajoute qu'Euphante fut auteur de plusieurs tragédies, ἐποίησε δὲ καὶ τραγωδίας πλείους, et qu'il écrivit l'histoire de son époque, ἱστόριας γεγραφὼς τὰς κατὰ τοὺς χρόνους τοὺς ἑαυτοῦ. Ces mêmes faits sont rapportés encore par Vossius[4]: « Fecit Euphantus tragœdias plurimas qui« bus certaminibus plurimum gloriæ retulit... « Sui temporis historiam conscripsit. » Et sur ce dernier point, Athénée[5] vient joindre son témoignage à celui de Vossius et de Diogène de Laërte : Εὔφαντος δ' ἐν τετάρτῃ ἱστορίων, etc. Diogène de Laërte dit encore[6] d'Euphante qu'il fut pré-

[1] Ville de Macédoine. Elle fut célèbre dans la guerre du Péloponèse, et dans la guerre de Philippe contre la Grèce.
[2] L. II, *in Euclid.*
[3] *Ibid.*
[4] *De historiis græcis*, l. I, c. 8.
[5] *Deipnosoph.*, l. VI, c. 13.
[6] L. II, *in Euclid.*

cepteur du roi Antigone, pour qui il composa un traité remarquable sur la royauté : « Γέγονε δὲ καὶ Ἀντιγόνου τοῦ βασιλέως διδάσκαλος, πρὸς ὃν καὶ λόγον γέγραφε περὶ βασιλείας, σφόδρα εὐδοκιμοῦντα. » Et ce témoignage est confirmé par celui de Vossius[1] : « Item librum de regno perutilem et « laudatissimum, quem Antigono regi misit... « Ipse verò Euphantus præceptor fuit regis An- « tigoni. » Or, quel était cet Antigone? Car nous rencontrons trois rois de ce nom parmi les successeurs d'Alexandre, à savoir : Antigone, père de Démétrius Poliorcète, ensuite Antigone Gonatas, puis Antigone Doson. Or, d'après Vossius[2], il s'agirait ici du premier Antigone, celui qui périt à la bataille d'Ipsus que lui livrèrent les armées combinées de Cassandre, Ptolémée, Lysimaque et Séleucus, et qui eut pour fils Démétrius Poliorcète, et Antigone Gonatas pour petit-fils. Ces données historiques, réunies à celles que nous avons recueillies plus haut, peuvent nous conduire à déterminer approximativement l'époque d'Euphante. La bataille d'Ipsus, où périt Antigone, fut livrée en 301 av. J.-C., une vingtaine d'années après la mort d'Alexandre. Or, Euphante avait été précepteur d'An-

[1] *De historiis græcis*, l. I, c. 8.

[2] *Ibid.* — Præceptor fuit regis Antigoni, cui Demetrius filius erat, nepos Antigonus Gonatas.

tigone, l'un des lieutenants d'Alexandre. Euphante devait donc avoir été le contemporain d'Aristote, précepteur d'Alexandre, bien que, suivant toute probabilité, il fût un peu moins âgé que le fondateur du péripatétisme. Disciple d'Eubulide, dont la vie paraît avoir été renfermée dans les mêmes limites à peu près que celle d'Aristote[1], Euphante dut fleurir vers l'an 323[2] avant notre ère (olymp. CIV). De plus, la dédicace de son traité Περὶ βασιλείας à Antigone déjà roi, prouve qu'il vivait encore en 305, année durant laquelle Antigone en Asie-Mineure, Séleucus à Babylone, Ptolémée en Égypte, et Lysimaque en Thrace, prirent le titre de rois. Euphante appartient donc, avec Appollonius Cronus, avec Diodore, avec Bryson, avec Alexinus, à la dernière époque des mégariques.

[1] Voir le chapitre *Eubulide*.

[2] Athénée (l. VI, c. 13) dit en parlant d'Euphante : Εὔφαντος, ἐν τετάρτῃ ἱστορίων, Πτολημαίου φησὶ τοῦ τρίτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου κόλακα γενέσθαι Καλλιστράτην. » De deux choses l'une : ou τρίτου est ici pour πρώτου, ou Athénée a commis une grave erreur. Car le troisième Ptolémée est Ptolémée Évergète, qui commença à régner en 246 avant J.-C. Or, il est impossible qu'un disciple d'Eubulide ait écrit l'histoire de cette époque. Évidemment, c'est du premier Ptolémée, celui qui fut surnommé Soter, qu'Euphante a parlé dans la troisième de ses histoires.

CHAPITRE XI.

ALEXINUS.

Alexinus avait pour patrie Élis[1], ville du Péloponèse, Ἠλεῖος ἀνήρ, suivant l'expression de Diogène de Laërte. Il fut, toujours au rapport du même historien[2], l'un des disciples et des successeurs d'Eubulide, μεταξὺ δὲ ἄλλων ὄντων τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος ἐγένετο, et il paraît avoir puisé à cette école une ardeur immodérée de l'éristique, qui, d'après les témoignages réunis de Diogène de Laërte[3] et d'Hésychius[4], lui valut le surnom de Ἐλεγξῖνος, jeu de mot qu'il est impossible de faire passer dans notre langue, et la qualification de φιλονεικότατος. Cicéron, en ses *Questions académiques*[5], le mentionne avec

[1] Élis, et non Élée, comme on l'a écrit quelquefois. — Hésychius applique aussi à Alexinus l'épithète de Ἠλεῖος, et Vossius (*de Historiis græcis*, l. I, c. 8) l'appelle *Alexinus Eliensis*.

[2] L. II, *in Euclid.*

[3] Voici le texte de Diogène de Laërte, l. II, *in Euclid.* : Ἀλεξῖνος, ἀνὴρ φιλονεικότατος, διὸ καὶ Ἐλεγξῖνος ἐπεκλήθη.

[4] Voici le texte d'Hésychius : Ἀλεξῖνος ὁ Ἠλεῖος, διὰ τὸ φιλονεικότατος εἶναι, Ἐλεγξῖνος ἐπεκλήθη.

[5] L. II.

Stilpon et Diodore parmi les philosophes éristiques : « Atque habebam molestos vobis, sed « minutos, Stilponem, Diodorum, atque Alexi« num, quorum sunt contorta et aculeata quæ« dam sophismata. Sic enim appellantur fallaces « conclusiunculæ. » Aristoclès, dans Eusèbe[1], le qualifie d'*éristique*, Ἀλεξίνου τοῦ ἐριστικοῦ.

De même qu'Eubulide fut contemporain et ennemi d'Aristote, de même nous rencontrons dans Alexinus un contemporain et un adversaire de Zénon le stoïcien. Vossius[2] l'atteste en ces termes : « Alexinus Eliensis infestus erat Ze« noni. » Diogène de Laërte[3] dit non moins positivement qu'Alexinus écrivit contre le chef du Portique, γέγραφε δὲ πρὸς Ζήνωνα. De cette polémique contre Zénon il n'est resté qu'un argument rapporté par Sextus de Mytilène, en son traité πρὸς τοὺς μαθηματίκους[4]. « Alexinus, » dit Sextus, « attaque Zénon en ces termes : *Être poëte « et grammairien vaut mieux que n'être ni l'un « ni l'autre; et cultiver les autres arts vaut*

[1] *Præpar. evang.*, XV, 2.

[2] *De historiis Græcis*, l. I, c. 8.

[3] L. II, *in Euclid.*

[4] *Adv. phys.*, IX. Ἀλλ' ὅγε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε· τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲ ἓν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστι· ποιητικὸν ἀρὰ καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος.

« *mieux que ne les cultiver pas. Or, rien « n'est supérieur au monde, donc, il faut que « le monde* (κόσμος) *soit poëte et grammairien.* » A travers l'obscurité de cet argument, il est possible de conjecturer qu'Alexinus s'en servait pour pousser Zénon à une conséquence absurde, consistant à attribuer au monde (κόσμος) la pratique des arts, telle que, par exemple, la poésie, en vertu de ce principe posé par le chef du stoïcisme, que *le monde est doué d'une vie parfaite.* Cet argument[1], ou, si l'on veut, ce sophisme, est tout ce qui nous reste d'Alexinus. Diogène de Laërte rapporte[2] qu'indépendamment de sa polémique contre Zénon, Alexinus avait composé d'autres écrits, et notamment contre l'historien Éphore, γέγραφε δὲ οὐ μόνον πρὸς Ζήνωνα, ἀλλὰ καὶ ἄλλα βιβλία, καὶ πρὸς Ἔφορον

[1] On rencontre dans Cicéron (*de Natura Deorum*, III, 9) le développement de ce même argument : « Zeno ita con« cludit : *Quod ratione utitur melius est quam id quod ra« tione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione « igitur mundus utitur.* Hoc si placet, jam efficies ut « mundus optime librum legere videatur. Zenonis enim « vestigiis hoc modo rationem poteris concludere : *Quod « litteratum est, id est melius quam quod non est littera« tum. Nihil autem mundo melius. Litteratus est igitur « mundus.* Isto modo etiam disertus, et quidem mathema« ticus, musicus, omni denique doctrina eruditus, postremo « philosophus erit mundus. »

[2] L. II, *in Euclid.*

τὸν ἱστοριογράφον. Vossius[1] rend le même témoignage en ces termes : « Neque ad Zenonem solummodo, sed etiam ad Ephorum historicum « libros misit. » Il paraît même, à l'exemple de son maître Eubulide, avoir écrit contre Aristote, si l'on en croit le témoignage du péripatéticien Aristoclès dans Eusèbe[2]. Hermippus, dans Diogène de Laërte[3], rapporte qu'il vint d'Élis à Olympie pour y établir une école de philosophie, et que, ses disciples lui ayant demandé pourquoi il s'arrêtait en ce lieu, il répondit qu'il voulait y fonder une école qui serait nommée Olympique. Mais ses disciples désertèrent cette école, à cause de la disette qui régnait dans cet endroit et de l'insalubrité de l'air qui altérait leur santé. Alexinus continua pourtant d'y demeurer avec un serviteur. Un jour qu'il se baignait dans le fleuve Alphée, une pointe de roseau lui fit une grave blessure dont il mourut[4].

Disciple et successeur d'Eubulide, d'après le

[1] *De Historiis græcis*, l. I, c. 8.

[2] Καταγέλαστα δ' εἰκότως εἶναι φαίη τις ἂν καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τὰ Ἀλεξίνου τοῦ ἐριστικοῦ. Ποιεῖ γὰρ Ἀλέξανδρον παῖδα διαλεγόμενον τῷ πατρὶ Φιλίππῳ, καὶ διαπτύοντα μὲν τοὺς τοῦ Ἀριστοτέλους λόγους, ἀποδεχόμενον δὲ Νικαγοραν τὸν Ἑρμῆν ἐπικληθέντα (*Præp. evang.*, XV, 2).

[3] L. II, *in Euclid.*

[4] Diog. L., *ibid.*

témoignage de Diogène de Laërte, déjà invoqué plus haut, τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος [1], adversaire et par conséquent contemporain de Zénon, ainsi qu'il résulte de cet autre texte du même historien [2], γέγραφε πρὸς Ζήνωνα, Alexinus dut fleurir vers l'an 300 de l'ère chrétienne; et son nom est un de ceux qui viennent clore la liste des philosophes mégariques, que nous avons vue ouverte par Euclide.

[1] L. II, *in Euclid.*
[2] *Ibid.*

CHAPITRE XII.

DIODORE CRONUS.

Diodore Cronus, bien qu'il soit mort antérieurement à Stilpon, et probablement aussi antérieurement à Bryson, à Euphante et à Alexinus, doit, dans l'ordre des temps, être regardé comme le dernier des philosophes mégariques. En effet, il est disciple d'Apollonius, qui lui-même l'était d'Eubulide. Or, Alexinus fut disciple immédiat d'Eubulide. Il en est de même d'Euphante. Bryson eut pour maître un disciple immédiat d'Euclide, Clinomaque. Stilpon, de son côté, eut pour maître Thrasymaque, disciple immédiat d'Euclide, et peut-être Euclide lui-même [1]. Diodore est donc, d'entre tous les philosophes de l'école de Mégare, celui qui se rattache le moins immédiatement à Euclide, et c'est pourquoi nous l'appelons le dernier des mégariques.

[1] Pour la vérification de ces divers points, voir les chapitres où il est traité spécialement de chacun de ces philosophes.

La patrie de Diodore fut Jasos, ville de Carie, d'après le témoignage de Diogène de Laërte[1], Διοδώρος Ἰάσως, que vient confirmer celui de Strabon[2], qui, en parlant de la Carie et de la ville de Jasos qui y est située, dit que cette ville avait vu naître Diodore le dialecticien, ἐντεῦθεν δ'ἦν ὁ διαλεκτικὸς Διοδώρος. Né à Jasos, Diodore y eut pour père Aminias, au rapport de Diogène de Laërte[3], Διοδώρος Ἀμεινίου, et, plus tard, quand il eut quitté l'Asie-Mineure pour la Grèce, lui-même devint le chef d'une assez nombreuse famille, puisque, d'après Philon le dialecticien, dans Clément d'Alexandrie[4], il fut le père de cinq filles qui furent surnommées les cinq dialecticiennes, et dont les noms étaient Menexène, Argia, Théognis, Artémisia, Pantaclia.

Le maître de Diodore dans l'école mégarique avait été Apollonius. Nous avons sur ce point le

[1] L. II, *in Diod. Cr.*

[2] L. XIV.

[3] L. II, *in Diod. Cr.*

[4] Στρωματέων IV. Διοδώρου τοῦ Κρόνου ἐπικληθέντος θυγατέρες πᾶσαι διαλεκτικαὶ γεγόνασιν, ὥς φησι Φίλων ὁ διαλεκτικὸς ἐν τῷ Μενεξένῳ· ὧν τὰ ὀνόματα παρατίθεται τάδε, Μενεξένη, Ἀργεία, Θέογνις, Ἀρτεμισία, Παντάκλεια. — Cette assertion est confirmée encore par le témoignage de Hiéronyme (l. I, *contra Jovinianum*) : « Diodorus Socraticus quinque filias « dialecticas insignis pudicitiæ habuisse narratur, de qui- « bus Philo plenissimam scribit historiam. »

témoignage positif de Strabon en deux différents endroits de ses écrits. En traitant de la Carie et de Jasos, ville de cette contrée, le savant géographe, dans un texte déjà cité plus haut, rapporte que Jasos était la patrie du dialecticien Diodore; puis, à cette occasion, il explique le surnom de Cronus donné à notre philosophe, et dit qu'il lui venait d'Apollonius, *qui avait été son maître*, Ἀπολλώνιος γὰρ ἐκαλεῖτο ὁ Κρόνος, ἐπιστατήσας ἐκείνου [1]. Et ailleurs [2], en parlant de la ville de Cyrène, Strabon dit encore qu'elle était la patrie d'Apollonius Cronus, le maître de Diodore [3], καὶ ὁ Κρόνος δὲ Ἀπολλώνιος ἐκεῖθέν ἐστιν, ὁ τοῦ διαλεκτικοῦ Διοδώρου διδάσκαλος. Disciple d'Apollonius, Diodore fut, à son tour, le maître de deux philosophes célèbres, dont l'un devait appartenir à la secte académique, et l'autre être le fondateur de l'école stoïcienne; nous voulons parler de Philon et de Zénon [4]. Hippobotus,

[1] L. XIV.

[2] L. XVII.

[3] Indépendamment du double témoignage de Strabon sur ce point, nous renvoyons, de plus, à la note de Ménage insérée dans notre chapitre sur Apollonius Cronus.

[4] Peut-être à ces deux noms pourrait-on joindre encore celui d'Ariston, mais en ce sens seulement qu'il adopta la dialectique de Diodore, διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διοδώρον, comme dit Sextus (*Hyp. Pyrr.*, l. 1, c. 33); car Ariston est surtout un platonicien, εἶναι δὲ ἂν πρὸς Πλάτονικον.

dans Diogène de Laërte [1], dit que Zénon le stoïcien suivit les leçons de Diodore, duquel il apprit la dialectique, *συνδιέτριψε δὲ καὶ τῷ Διοδώρῳ, καθά φησιν Ἱππόβοτος, παρ'ᾧ καὶ τὰ διαλεκτικὰ ἐξεπόνησεν*. Quant à Philon, sans que nous puissions établir ce point par des textes précis, il passe généralement pour avoir été non-seulement l'adversaire de Diodore en dialectique, ce qui apparaîtra par la suite de ce Mémoire, mais encore son disciple; et c'est en particulier l'opinion de Ménage [2], lorsque rencontrant dans le texte de Diogène de Laërte le nom de Philon [3],

[1] L. VII, *in Zen.*

[2] Nous reproduisons ici le passage de Diogène de Laërte auquel cette note est annexée : Ζήνων πρὸς Φίλωνα τὸν διαλεκτικὸν διεκρίνετο, καὶ συνεσχόλαζεν αὐτῷ (l. II, *in Zen.*).

[3] Philon est ce philosophe que nous avons vu, plus haut, mentionné par Clément d'Alexandrie comme ayant laissé dans son Ménéxène quelques détails sur la vie de Diodore son maître. Il reste seulement à savoir quel était ce Philon; car il y eut plusieurs philosophes grecs de ce nom. Il est évident que ce ne peut être Philon d'Alexandrie. Reste donc à opter entre les deux philosophes que Tennemann appelle, l'un, Philon le Mégarique, l'autre, Philon l'Académicien. Mais ces deux philosophes nous paraissent, contrairement à l'opinion du savant allemand, ne faire qu'un seul et même personnage. Car, pour notre part, nous n'avons rencontré dans les documents de l'histoire ou de la philosophie ancienne aucune trace d'un Philon qui appartînt en propre à l'école de Mégare, et qui fût distinct de Philon l'Académicien. Ce Philon l'Académicien fut, au rap-

Φίλωνα, il ajoute en note : *Diodori Croni discipulum, Zenonis condiscipulum.*

Il nous reste à rechercher l'origine de la dénomination de Cronus (Κρόνος) qui est restée attachée à Diodore. On interprète mal un passage de Diogène de Laërte, en la Vie de ce philosophe, quand on en induit que le surnom de Cronus fut donné à ce philosophe par le roi d'Égypte Ptolémée. Ce prince ne fit, en cette

port de Cicéron (*Quæst. acad. VI*), auditeur de Clitomaque, et voici comment s'énonce Ménage en ce qui le concerne : « Discipulum et successorem Clitomachus habuit Philonem, teste eodem Numenio, dicto loco (scilicet, ap. Euseb. *Præp. evang.*, l. XIV), et teste Cicerone « in Lucullo. » Numenius et Sextus Empiricus font de Philon, conjointement avec Charmide, le chef de la quatrième académie. On peut voir, à cet égard, l'opinion de Numenius dans Eusèbe (*Præp. evang.*, l. XIV). Quant à Sextus, il dit, au chap. XXXIII du livre I[er] de ses *Hypotyposes*, qu'aux trois académies dont les chefs sont Platon, Arcésilas, Carnéade et Clitomaque, il y en a qui ajoutent une quatrième académie, qui est celle de Philon et de Charmide.

Il ne paraît donc pas y avoir eu, contemporainement à Diodore, deux Philon, l'un mégarique, l'autre académicien. C'est là une des erreurs, non encore rectifiées, de Tennemann. Philon, disciple, et plus tard adversaire de Diodore, appartient à la secte académique. S'il suivit les leçons de Diodore, ce ne fut qu'accessoirement ; son véritable maître est Clitomaque ; et si les historiens de la philosophie lui donnent le surnom de Διαλεκτικός, épithète donnée souvent aux philosophes de Mégare, ce n'est pas

occasion [1], que rappeler un surnom que Diodore portait déjà. La véritable origine de ce surnom nous est révélée par un double passage de Strabon, duquel il résulte que ce surnom fut d'abord celui d'Apollonius, maître de Diodore, et qu'il passa du maître au disciple : Ἀπολλώνιος γὰρ ἐκαλεῖτο ὁ Κρόνος, ἐπιστήσας ἐκεῖνου (Διοδώρου). Μετήνεγκαν δ'ἐπ'αὐτον διὰ τὴν ἀδοξίαν τοῦ κατ'ἀλήθειαν Κρόνου [2]... Et ailleurs [3] : Καὶ ὁ Κρόνος δὲ Ἀπολλώνιος ἐκεῖθέν ἐστιν, ὁ τοῦ διαλεκτικοῦ Διοδώρου διδάσκαλος, τοῦ καὶ αὐτοῦ Κρόνου προσαγορευθέντος, μετενεγκάντων τινῶν τὸ τοῦ διδασκάλου ἐπίθετον ἐπὶ τὸν μαθήτην.

On sait que Diodore eut une fin prématurée. Ce puissant dialecticien, *valens dialecticus*, comme l'appelle Cicéron, ce maître de l'art dialectique, comme le nomme Pline, mourut de honte de n'avoir pu résoudre un argument de Stilpon.

qu'il soit mégarique, c'est seulement à cause du caractère dominant de ses travaux et de la trempe particulière de son esprit. Tout en mentionnant donc Philon parmi les disciples de Diodore Cronus, nous avons dû ajouter qu'à proprement dire il ne fut pas un mégarique, mais bien un académicien ; et c'est pourquoi nous n'avons à lui consacrer aucun chapitre spécial dans l'ensemble de notre travail sur l'école de Mégare.

[1] Diodore était resté muet devant un argument de Stilpon, et c'est alors que Ptolémée, au rapport de Diogène de Laërte, l'appela Κρόνος.

[2] L. XIV, *ubi de Jaso.*

[3] L. XVII, *ubi de Cyrena.*

« Pudore obiit Diodorus, sapientiæ dialecticæ « professor, lusoria quæstione non protinus ad « interrogationes Stilponis dissoluta[1]. » Diogène de Laërte dit que Diodore, interrogé par Stilpon sur la solution de quelque problème dialectique, fut gourmandé par le roi pour son hésitation à répondre, et que, s'entendant qualifier par lui du nom de Cronus (Κρόνος), il quitta soudainement l'assemblée, ne prit aucun repos jusqu'à ce qu'il eût composé un écrit sur le problème proposé, *περὶ τοῦ προβλήματος*, et mourut ensuite de chagrin, *ἀθυμίᾳ βίον κατέστρεψε*[2]. Maintenant, en quel lieu se passa entre Stilpon et Diodore cette lutte éristique qui aboutit à la mort de ce dernier? Il semblerait, d'après le récit de Diogène de Laërte, en sa Vie de Diodore Cronus, que ce fut en Égypte. Mais ce même Diogène, en sa Vie de Stilpon[3], dit positivement que ce dernier philosophe refusa d'aller en ce pays. Tout porte donc à croire que le fait raconté par Diogène se passa à Égine, où, suivant le témoignage de cet historien, Stilpon accompagna Ptolémée Soter[4] jusqu'à son rembarquement pour

[1] Plin., l. VII, 53.

[2] L. II, *in Diod. Cr.*

[3] L. II (voir le chap. Stilpon).

[4] Ptolémée, fils de Lagus, avait été l'un des lieutenants d'Alexandre. Il fonda en Égypte la dynastie des Lagides.

ses états, μετῆλθεν εἰς Αἴγιναν, ἕως ἐκεῖνος (Πτολεμαῖος) ἀπέπλευσεν. On peut conjecturer que la mort de Diodore eut lieu vers la CXXI[e] olympiade, environ 296 ans avant l'ère chrétienne. Disciple d'Apollonius Cronus, qui était lui-même un disciple d'Eubulide, tandis que tous les autres philosophes de la secte de Mégare sont disciples immédiats d'Euclide, ou du moins d'un de ses successeurs directs, Diodore est, dans l'ordre d'apparition, le dernier des mégariques. Un peu plus d'un siècle donc s'écoula entre Euclide, le fondateur[1] de l'école de Mégare, et Diodore, qu'on peut, avec raison, appeler son dernier représentant. Dans cet intervalle nous sont successivement apparus les noms d'Icthyas, de Thrasymaque, de Pasiclès, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus.

Nous avons eu occasion déjà de signaler les qualifications de puissant dialecticien, *valens dialecticus*, de maître de l'art dialectique, *sapientiæ dialecticæ professor*, données par Cicéron et par Pline à Diodore Cronus. Sextus Empiricus attache au nom de notre philosophe

[1] En 400 avant notre ère, ou quelques années plus tôt, si l'on se range à cette autre opinion, que l'école de Mégare existait déjà avant la mort de Socrate.

l'épithète de διαλεκτικότατος [1]. C'est qu'en effet Diodore, participant en ceci du caractère général de l'école à laquelle il appartient, est surtout et avant tout un dialecticien. Sans doute, on rencontre chez lui des théories qui, par leur nature, se rattachent soit à la cosmogonie, comme, par exemple, son opinion sur le principe des choses, soit à la métaphysique, comme son opinion sur le problème du possible, περὶ δυνάτων, soit encore à la physique, comme son opinion sur le mouvement, soit enfin à la logique, comme sa théorie sur le jugement conditionnel; mais il y a dans Diodore quelque chose qui pénètre et en même temps domine tout cela, à savoir : la dialectique; à telle enseigne que plusieurs d'entre ces théories n'ont peut-être été adoptées et soutenues par ce philosophe dans le sens où il les a posées, que pour montrer jusqu'où peut s'étendre la puissance de la dialectique, puisque, par des raisonnements ingénieux et subtils on peut arriver à contester et à nier les choses les plus évidentes. Les diverses questions philosophiques chez Diodore, comme chez les autres mégariques, nous paraissent avoir été soutenues

[1] *Adv. Math.*, l. I, chap. dernier, où il cite l'épigramme suivante de Callimaque :

. . . . Αὐτὸς ὁ Μῶμος
Ἔγραψεν ἐν τείχοις, ὁ Κρόνος ἐστὶ σοφός.

assez peu sérieusement en elles-mêmes, et avoir surtout servi de thème sur lequel la dialectique éristique de ces philosophes pût s'exercer et triompher. C'est en ce sens que nous paraissent pouvoir être expliquées plusieurs thèses assez singulières que nous rencontrons dans le peu qui nous reste des travaux et des écrits de ces philosophes. Diodore Cronus n'est donc ni un sérieux métaphysicien, comme les philosophes de l'Académie, ni, davantage, un puissant ontologiste; c'est bien plutôt un éristique qui s'évertue à faire briller toutes les ressources de la dialectique, en la faisant servir à résoudre en un sens arbitraire des questions qui ont été uniformément et à tout jamais résolues par le sens commun. Plusieurs d'entre les arguments éristiques qui appartenaient en propre à Diodore, n'ont pas dû venir jusqu'à nous. Diogène de Laërte, en ses Monographies, rapporte que, dans l'opinion de quelques-uns, Diodore passait pour être l'inventeur des deux arguments éristiques connus dans l'histoire de la dialectique sous les titres de ἐγκεκαλυμμένος (*le voilé*) et de κεράτινος λόγος (*le cornu*), πρῶτος δόξας εὑρηκέναι τὸν ἐγκεκαλυμμένον καὶ κεράτινον λόγον, κατά τινας[1]. Mais il est bien plus probable, et il résulte, non plus d'une tra-

[1] Diog. L., l. II, *in Diod. Cr.*

dition vague, *κατά τινας*, mais cette fois du témoignage de Diogène lui-même en un autre endroit de son livre[1], que ces deux arguments, ainsi que ceux qu'on appelait *le chauve, le menteur, le caché, l'Électre, le tas*[2], doivent être rapportés à Eubulide, qui paraît s'être complu à ces sortes d'exercices éristiques : Τῆς δὲ Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστι καὶ Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος, ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τόν τε ψευδόμενον, καὶ τὸν διαλανθάνοντα, καὶ Ἠλέκτραν, καὶ ἐγκεκαλυμμένον, καὶ σωρείτην, καὶ κεράτινον, καὶ φαλακρόν[3]. Quant à Diodore, sa dialectique paraît s'être principalement exercée sur la question de la signification des mots, sur l'idée du possible, *περὶ δυνάτων*, sur la légitimité du jugement conditionnel, *τὸ συνημμένον*, enfin sur la question du mouvement. Quel lien logique unissait entre elles ces différentes thèses? C'est ce qu'il est bien difficile de déterminer aujourd'hui en l'absence des écrits de Diodore Cronus; et les tentatives faites pour réunir en un corps de doctrines les opinions de ce philosophe sur ces divers points, nous paraissent reposer uniquement sur des raisons très-

[1] Diog. L., l. II, *in Euclid.*

[2] Voir notre Mémoire sur Eubulide.

[3] Sur la réduction de ces arguments, voir notre Mémoire sur Eubulide.

obscures et très-subtiles. Peut-être même ne serait-il pas déraisonnable de croire que, dans la pensée du philosophe mégarique, ces différentes thèses (sauf toutefois celle de l'immobilité et celle de l'indivisibilité de ces infiniments petits, *ἐλάχιστα καὶ ἀμέρη σώματα*, qu'il pose comme principes des choses[1]) n'étaient liées les unes aux autres par aucun lien bien rigoureux ni bien étroit. Sans donc nous perdre ici en de subtiles conjectures, emparons-nous du côté positif qui s'offre de lui-même à nos investigations. Ces différentes thèses sur le mouvement, sur le possible, sur le principe des choses, sur le jugement conditionnel, sur l'ambiguité du langage, essayons de les restituer et de les apprécier. Si le temps a détruit les écrits de Diodore, au moins nous est-il donné, sur les divers points qui viennent d'être indiqués, de faire usage des témoignages très-circonstanciés de Sextus Empiricus, de Cicéron, d'Aulu-Gelle, et ce sont ces témoignages que nous allons successivement recueillir et invoquer.

En premier lieu, sur la question de l'ambiguité du langage et de la double signification des mots, c'était une thèse négative que soutenait

[1] Voir, dans la suite de ce Mémoire, la justification de ce point spécial.

Diodore Cronus. Deux opinions se trouvaient ici en présence : celle des mégariques, personnifiée surtout en Diodore, et celle des stoïciens représentée par Chrysippe. Le stoïcisme, avec Chrysippe, prétendait que toute espèce de mot était, de sa nature, ambiguë, en ce qu'un même mot peut toujours se prêter à deux ou plusieurs significations différentes. D'autre part, et contrairement à cette assertion, Diodore de Mégare prétendait qu'aucun mot n'offre un sens douteux; et la raison qu'il en donnait, c'est que personne ne pense, et, par conséquent, ne dit en réalité une chose qui offre plusieurs sens, et qu'il ne faut point prêter à un mot une signification différente de celle que lui prête celui qui parle. « Lorsque, disait-il, il m'arrive de parler dans « tel sens, et à vous de m'entendre dans tel « autre, c'est que ma manière de dire a été « obscure plutôt qu'équivoque. En effet, la dou- « ble signification d'un mot ne saurait venir « que de ce que la personne qui parle dirait deux « ou plusieurs choses en même temps. Or, on « ne dit ni deux ni plusieurs choses en même « temps, lorsqu'on a la conscience de n'en dire « qu'une. » Cette argumentation de Diodore contre la possibilité d'une double signification dans les mots a été conservée par Aulu-Gelle[1] : « Chry-

[1] *Noct. attic.*, XI, 12.

« sippus ait omne verbum ambiguum natura « esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi « possunt. Diodorus autem, cui Crono cogno- « mentum fuit : *Nullum*, inquit, *verbum am-* « *biguum est; nec quisquam ambiguum dicit* « *aut sentit; nec aliud dici videri debet quam* « *quod se dicere sentit is qui dicit. At, cum ego*, « inquit, *aliter sensi, tu aliter accepisti, obscure* « *magis dictum quam ambigue videri potest.* « *Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut* « *qui diceret, duo vel plura diceret. Nemo autem* « *duo vel plura dicit, qui se sentit unum di-* « *cere.*» Tel était, au rapport d'Aulu-Gelle, l'état de la question entre Diodore et Chrysippe. Or, étant une fois mise à part l'exagération qu'il peut y avoir dans cette assertion, que tout mot est naturellement ambigu, *omne verbum ambiguum natura esse*, il est évident que l'expérience résout la question en faveur du philosophe stoïcien contre le philosophe mégarique. En effet, un mégarique devait moins que tout autre ignorer qu'il arrive parfois qu'on introduise intentionnellement dans le discours des expressions ambiguës. Un grand nombre d'arguments, attribués par la tradition philosophique à la secte éristique, que sont-ils autre chose que des sophismes de mots? Et d'ailleurs, n'arrive-t-il pas maintes fois qu'indépendamment de toute intention, l'am-

biguité s'introduise dans notre langage, et que les expressions dont nous nous servons offrent deux ou plusieurs significations, lorsqu'en réalité nous ne pensons et ne voulons exprimer qu'une seule chose? Assurément, il ne faut pas prêter à un mot une signification différente de celle que lui prête celui qui parle. Mais cette signification attachée à la pensée de celui qui parle, est-elle toujours parfaitement une, et, si elle ne l'est pas toujours, n'est-on point, par cela même, exposé quelquefois à prêter aux mots que l'on entend un sens qu'ils n'ont pas dans la pensée de celui qui les prononce? Assurément encore, sauf le cas, très-fréquent chez les éristiques, du sophisme de mot, personne ne veut dire deux ou plusieurs choses par un même terme, et ainsi chacun a conscience de l'unité de sa pensée et de son expression, comme le dit très-bien Diodore dans le passage déjà mentionné d'Aulu-Gelle : « Nemo « duo vel plura dicit qui se sentit unum dicere. » Mais cette unité de pensée et d'expression, si évidente pour la conscience de celui qui parle, existe-t-elle au même degré de lucidité pour ceux qui écoutent et qui entendent, et l'obscurité qui s'attache alors à l'expression n'entraîne-t-elle pas avec elle l'ambiguité, de telle sorte que celle-ci devienne une conséquence inséparable de celle-là, loin de pouvoir en être distraite comme

chose d'une nature distincte, ainsi que tente de le faire Diodore, lorsqu'il dit, au rapport d'Aulu-Gelle : « Lorsqu'il m'arrive de parler en tel sens, « et à vous de m'entendre en tel autre, c'est « que ma manière de parler a été obscure plutôt « qu'ambiguë? » Il nous paraît donc que, sur ce premier point, le stoïcisme a raison contre le mégarisme, Chrysippe contre Diodore. Il nous reste à suivre la lutte des deux philosophies sur d'autres points tout autrement importants, et d'abord, sur la question du *possible*.

C'est un haut et redoutable problème que celui *du possible*, περὶ δυνάτων, comme parlent les mégariques et Diodore. Il ne s'agit plus ici, comme plus haut sur la question de l'ambiguité du langage, d'une simple thèse grammaticale. La thèse *du possible* implique un haut problème de métaphysique, et, en même temps, elle touche à la fois à la psychologie par la question de la liberté humaine et à la théodicée par la question de la puissance divine. En effet, regardez-vous comme possible ce qui n'est pas arrivé, et même ce qui ne doit jamais arriver? Vous laissez par là au libre arbitre de l'homme toute son autonomie, et en même temps à la puissance divine toute son étendue. D'autre part, au contraire, prétendez-vous qu'il n'y a de possible que ce qui est maintenant ou sera un jour?

Alors, et dans ce second cas, vous circonscrivez l'action divine dans les étroites limites d'une réalité présente ou future dont vous vous constituez l'appréciateur, et du même coup vous enlevez à l'âme humaine l'activité libre, pour ne lui laisser qu'une activité régie par des lois nécessaires. Or, entre ces deux doctrines, l'humanité et la saine philosophie, qui a pour attribution de reproduire, en leur conférant une forme scientifique, les croyances de l'humanité, ont depuis longtemps opéré leur choix. D'un côté, la conscience nous atteste la présence de certains actes internes, marqués de ce caractère, que nous aurions pu les produire autres ou même ne pas les produire ; de telle sorte qu'à côté d'un acte réel dont nous sommes auteurs nous sentons constamment en nous-mêmes la possibilité de mille et mille autres que nous aurions pu créer également, et qu'il nous demeure loisible de créer à volonté. Ainsi, dans la sphère du moi, le possible déborde de toutes parts le réel. En est-il autrement dans une sphère plus haute et plus sainte? Eh quoi? Cette volonté sans limites que je sens en moi-même, comme parle Descartes, n'existerait pas en Dieu? Mais l'entendement ne répugne-t-il pas à une proposition de cette nature? Dieu ne nous est-il pas invinciblement donné non-seulement sous la

raison de puissance infinie, mais encore, et indivisément, de cause infinie ? La volonté donc, qui est sans limites dans la nature humaine, l'est, à bien plus forte raison, dans la nature divine, avec cette immense dissimilitude toutefois, que chez l'homme la puissance d'exécution est restreinte en des bornes très-étroites, tandis qu'en Dieu rien ne la circonscrit, rien ne l'arrête, rien ne l'entrave. Le sens commun et la philosophie protestent donc d'un commun accord contre cette négation du possible en dehors de toute réalité présente ou future. Eh bien! ce système métaphysique, que le sens commun et la philosophie s'accordent à condamner au nom de la conscience et de la raison réunies, comme attentatoire tout à la fois à la dignité de l'homme et à la majesté de Dieu, fut celui de Diodore[1]. Nous possédons sur ce point plusieurs témoignages, et d'abord, celui d'Alexandre d'Aphrodisée[2] qui dit formellement que le *pos-*

[1] Cette doctrine paraît avoir appartenu d'une manière plus générale à l'école de Mégare. Car Aristote, qui est antérieur à Diodore, et qui n'a pu, dans ses écrits, mentionner les opinions de ce philosophe, parle de la doctrine dont il s'agit ici comme étant celle de l'école de Mégare. — Voir sur ce point un passage de l'introduction, dans lequel nous avons reproduit le texte d'Aristote.

[2] Voici le passage tout entier de ce savant critique (*Nat. quæst.*, I, 14) : Δυνατὸν λέγειν καὶ περὶ τῶν δυνάτων, τοῦδε

sible pour Diodore, c'est ce qui est actuellement ou ce qui doit être un jour ; qu'ainsi, par exemple, il est possible que j'aille à Corinthe, si en réalité je dois y aller un jour, mais que cette possibilité cesserait si je n'y devais pas aller. C'est dans cette discussion sur le *possible* que paraît avoir eu sa place cet argument qu'on attribue [1] à Diodore Cronus sous le titre de κυριεύων λόγος. Cette réduction opérée par Diodore du possible au réel soit présent soit future est encore attestée par Cicéron [2] : « Ille enim (Dio« dorus) id solum fieri posse dicit quod aut sit

ὁ Διοδώρῳ λέγεται, ἤγουν ὅ ἐστιν ἢ ἔσται. Τὸ γάρ τι ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος ἐτίθετο. Τὸ γὰρ ἐμὲ ἐν Κορίνθῳ γενέσθαι, δυνατὸν κατ' αὐτόν, εἰ ἦν ἐν Κορίνθῳ, ἢ πάντως μέλλοιμι ἔσεσθαι· εἰ δὲ μὴ γενοίμην, οὐδὲ δυνατὸν ἦν· καὶ τὸ παιδίον γενέσθαι γραμματικὸν εἰ ἔσοιτο· οὗ εἰς κατασκευὴν καὶ ὁ κυριεύων ἠρώτητο λόγος ὑπὸ Διοδώρου· ὁμοίως καὶ περὶ τοῦ κατὰ Φίλωνα· ἦν δὲ τοῦτο κατὰ ψιλὴν λεγόμενον ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου, καὶ ὑπὸ τινῶν ἔξωθεν ἀναγκαίων ἢ γενέσθαι κεκωλυμένον. Οὕτως τὸ ἄχυρον τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ, ἢ τὸ ἐν τῇ βυθῷ δυνατὸν ἔλεγε καυθῆναι ὂν ἐκεῖ, καίτοι κωλυόμενον ὑπὸ τῶν περιεχόντων αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης· ὧν ἐστὶ μεταξὺ τὸ ὑπὸ Ἀριστοτέλους λεγόμενον· δυνατὸν γὰρ τὸ οἷόν τε γενέσθαι ἀκώλυτον ὄν, κἂν μὴ γένηται· τὸ γὰρ ἄχυρον τὸ μὲν μὴ ὂν ἐν τῇ ἀτόμῳ μηδὲ ὅλως ὑπό τινος κωλυόμενον, δυνατὸν καυθῆναι, κἂν μηδέποτε καυθῇ, ὅτι μὴ κεκώλυται.

[1] Themist., *Orat.* II. — Plutarch., *De comm. notit. adv.* s. 24.

[2] *De fato*, VI.

« verum aut futurum sit verum; et quicquid « non sit futurum, id negat fieri posse. » Sur ce terrain, comme, plus haut, sur la thèse de l'ambiguité du langage, nous rencontrons encore les doctrines de Chrysippe, le stoïcien, comme contradictoires à celles de Diodore. Chrysippe regardait comme possible ce qui n'est pas arrivé et même ce qui ne doit jamais arriver, *πᾶν τὸ ἐπιδεικτικὸν τοῦ γενέσθαι, κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι, δυνατόν ἐστιν*[1]. Diodore, au contraire, d'après le témoignage de Cicéron, que nous venons de reproduire textuellement, s'efforçait de prouver qu'il n'y a de possible que ce qui est maintenant ou sera un jour. Pour soutenir une semblable thèse, le philosophe mégarien partait de cet axiome, que rien de vrai ne peut se convertir en faux, comme aussi rien de faux ne peut se convertir en vrai. Or, ajoutait-il, le passé est vrai, en ce sens, que ce qui est arrivé ne peut pas ne pas être arrivé; le passé est donc nécessaire. De même pour l'avenir. En effet, comme le dit Cicéron, interprète en ce point des doctrines de Diodore, les choses destinées à être ne peuvent pas, plus que celles qui ont été, se transformer de vraies en fausses; et réciproquement, celles qui ne seront pas ne peuvent, de

[1] Plutarch. *Repugn. stoic.*

fausses qu'elles sont dans l'avenir, se changer en vraies, « omne quod falsum dicitur in futu-« rum id fieri non potest[1]. » Toute contingence s'évanouit donc, et l'avenir devient nécessaire aussi bien que le passé. Toute la différence, c'est que les choses qui ont été paraissent immutables, tandis que la même immutabilité n'apparaît pas également pour celles qui seront. « Pla-« cet igitur Diodoro, id solum fieri posse quod « aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui lo-« cus attingit hanc quæstionem, nihil fieri quod « non necesse fuerit, et quicquam fieri potest, id « aut jam esse aut futurum esse; nec magis com-« mutari ex veris in falsa ea posse quæ futura « sunt quam ea quæ facta sunt; sed in factis im-« mutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, « quia non apparet, ne necesse quidem videri[2]. » Toute cette argumentation de Diodore, exposée ainsi par le philosophe latin, repose, comme il est aisé de le voir, sur le paralogisme appelé, dans le langage de l'école, sophisme de la confusion des genres, c'est-à-dire, sur une illégitime analogie entre le réel, soit passé, soit futur, et le nécessaire; et de plus, elle entraîne comme conséquence immédiate, ainsi que déjà nous l'avons

[1] *De Fato*, VI.
[2] Cicer., *de Fato*, VI.

fait remarquer, la négation du libre arbitre dans l'homme, et de la toute-puissance en Dieu. Or, nous l'avons établi plus haut, le sens intime, dont l'autorité est infaillible, témoigne hautement de notre libre arbitre; et, d'autre part, la raison, s'aidant de procédés empruntés tout à la fois à l'expérience psychologique et à l'expérience sensible, nous révèle en Dieu la liberté et la toute-puissance. Voilà pour les conséquences qu'entraîne après elle la doctrine de Diodore sur la nature du possible, περὶ δυνάτων. Quant au principe sur lequel cette doctrine repose, c'est-à-dire, cette fausse assimilation, cette illégitime analogie entre le réel, soit passé, soit futur, et le nécessaire, il est à tout jamais répudié par la philosophie comme par le plus vulgaire bon sens. Tout nécessaire est réel sans doute, soit dans le présent, soit dans le passé, soit dans l'avenir. Mais est-il permis de prétendre que la réciproque soit vraie? Le contingent n'entre-t-il pas pour une très-grande part dans la réalité, soit écoulée, soit actuelle, soit future? Chacun de nous n'opère-t-il pas une distinction radicale entre ce qui ne peut pas ne pas être et ce qui peut indifféremment être ou n'être pas? Comment, d'ailleurs, une semblable distinction se trouverait-elle si lucidement marquée dans toutes les langues, si elle ne répondait pas à quelque chose d'intimement existant et de

profondément enraciné dans la pensée? Toute cette argumentation de Diodore sur *le possible*, *περὶ δυνάτων*, n'est donc autre chose qu'un sophisme dangereux dans ses conséquences, absurde en son principe; et, sur cette question, la philosophie et le genre humain s'accordent à dire, avec le stoïcisme, et avec Chrysippe, contre Diodore, qu'il y a du possible dans ce qui n'est pas encore arrivé et même dans ce qui ne doit jamais arriver, *κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι δυνατόν ἐστιν*, suivant l'expression de Plutarque[1], ou, suivant celle de Cicéron[2], interprète, en ce point, ainsi que Plutarque, de la pensée du philosophe stoïcien, *quæ non sunt fieri posse*.

Maintenant, les yeux fixés sur les conclusions dogmatiques et critiques auxquelles nous venons d'aboutir, mentionnons en toute son intégrité, dans un intérêt tout à la fois philosophique et historique, et pour en finir sur ce point, le passage du traité *de Fato* dans lequel Cicéron a exposé avec la plus lumineuse précision le dissentiment entre le mégarisme et le stoïcisme, entre Diodore et Chrysippe sur la question *du possible*. « Ici (dit le philosophe romain), ici « est le point capital de la discussion entre Chry-

[1] *Repugn. stoic.*
[2] *De Fato*, VI.

« sippe et Diodore. Ce dernier n'admet comme « possible que ce qui est vrai ou doit l'être, et « regarde comme nécessaire tout ce qui doit ar- « river, tandis que tout ce qui ne doit point ar- « river, il le met au rang des choses impossi- « bles. Toi, au contraire, Chrysippe, tu regardes « comme possible même ce qui ne doit point « arriver. Cette pierre précieuse, par exemple, « peut, selon toi, être brisée lors même qu'elle « ne devrait jamais l'être; et, d'autre part, il « n'était point nécessaire, dis-tu, que Cypsélus « régnât à Corinthe, bien que l'oracle d'Apollon « l'eût prédit mille ans auparavant. Mais reve- « nons à la question περὶ δυνάτων, comme disent « les Grecs, dans laquelle on examine la nature « du possible. Diodore prétend qu'il n'y a de « possible que ce qui est vrai ou ce qui le sera; « ce qui revient à dire qu'il n'arrive rien qui ne « soit nécessaire; que tout ce qui est possible « est déjà ou doit être un jour; et que l'avenir « ne peut, non plus que le passé, devenir faux « de vrai qu'il était. Mais, dans le passé, l'immu- « tabilité est sensible, tandis qu'on peut la nier « quelquefois dans l'avenir, parce qu'on ne l'y « voit pas comme dans le passé. Ainsi, d'un « homme attaqué d'une maladie mortelle, il se- « rait vrai de dire : *Il mourra de cette maladie.* « Mais si on peut le dire, avec la même certitude,

» d'un homme qui ne serait pas aussi manifes-
« tement en danger, sa mort n'en est pas moins
« certaine. Le vrai, même pour l'avenir, ne
« peut devenir faux. Cette proposition : *Scipion*
« *mourra*, quoique s'appliquant à l'avenir, est
« de nature à ne pouvoir devenir fausse; car il
« s'agit d'un homme, et tout homme est mor-
« tel. Si l'on disait : *Scipion mourra dans son*
« *lit, la nuit, victime de la violence*, on le dirait
« avec vérité; car on dirait ce qui doit arriver;
« et on le sait par ce qui est arrivé réellement.
« Il n'y avait pas moins de vérité à dire : *Sci-*
« *pion mourra ainsi*, qu'à dire : *Scipion mourra*.
« La mort de Scipion n'était pas plus nécessaire
« que la mort de Scipion avec telles circon-
« stances déterminées, et cette proposition :
« *Scipion sera tué*, n'est pas plus susceptible de
« devenir fausse que cette autre proposition :
« *Scipion a été tué*[1]. »

[1] At hoc, Chrysippe, minime vis, maxime que tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit quod aut verum sit, aut verum futurum sit; et quidquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse; et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quæ non sint futura posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quanquam id millesimo ante anno Apollonis oraculo editum esset.... Sed ad illam Diodori contentionem, quam περὶ δυνάτων appellant, revertamur, in qua quid valeat id quod fieri

Un troisième point à envisager dans la philosophie de Diodore Cronus est l'opinion de ce mégarique sur les conditions de légitimité du jugement conditionnel, *τὸ συνημμένον*, question logique qui vient ainsi s'ajouter, dans les doctrines de notre philosophe, à la question grammaticale de l'ambiguité des mots et à la question métaphysique du *possible*. Au rapport de Cicéron[1], la question de la légitimité du juge

possit requiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attinget hanc quæstionem, nihil fieri quod non necesse fuerit, et quidquid fieri possit, id aut jam esse aut futurum esse ; nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quæ futura sunt quam ea quæ facta sunt ; sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri : ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit : « *Hic morietur hoc morbo ;* » at hoc idem si vere dicatur in eo in quo vis morbi tanta non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Nam *Morietur Scipio* talem vim habet, ut, quanquam de futuro dicitur, tamen id non possit converti in falsum : de homine enim dicetur, cui necesse est mori. Sic, si diceretur : « *Morietur noctu in cubiculo suo Scipio vi oppressus,* vere diceretur : id enim fore diceretur quod esset futurum ; futurum autem fuisse ex eo quia factum est intelligi debet. Nec magis erat verum : *Morietur Scipio,* » quam « *Morietur illo modo ;* » nec magis necesse mori Scipionem quam illo modo mori ; nec magis immutabile ex vero in falsum « *Necatus est Scipio*, » quam « *necabitur Scipio.* » (Cicer., *de Fato*, VI.)

[1] *Acad.*, l. II, c. 47.

ment conditionnel, *τὸ συνημμένον*, était fondamentale dans la dialectique grecque, et des solutions diverses y avaient été apportées par Diodore, par Philon, par Chrysippe. « In hoc « ipso, quod in elemento dialectici docent, quo« modo judicare oporteat verum falsum ne sit « si quid ita connexum est ut hoc : *Si dies est,* « *lucet,* quanta controversio est! Aliter Diodoro, « aliter Philoni, Chrysippo aliter placet. » Quelles étaient donc, en ce point, les opinions de ces trois philosophes, et notamment celles de Diodore? C'est ce que nous allons rechercher, après avoir sommairement posé les conditions de légitimité du jugement conditionnel.

Ces conditions sont des plus simples; et les développements apportés sur ce point par la dialectique nous paraissent pouvoir se ramener tous à ce précepte, que suggère la science et, antérieurement à la science, le bon sens, cette logique primitive et instinctive du genre humain, 1° que l'antécédent soit vrai; 2° qu'il existe entre l'antécédent et le conséquent une relation de telle nature, que la vérité du premier entraîne nécessairement celle du second, comme, par exemple, en ce jugement : *Si Dieu est juste, il y a une vie future.* Ceci posé, quelles étaient, à cet égard, les doctrines logiques de Diodore, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports de

dissimilitude avec celles de Philon et de Chrysippe auxquelles Cicéron semble les opposer dans le passage des Académiques que nous venons de mentionner? La réponse à cette question complexe se trouvera dans Sextus de Mytilène[1].

Et d'abord, en ce qui concerne le stoïcien Chrysippe : « Les stoïciens, dit Sextus, reconnais- « sent comme bon *connexum* celui qui, com- « mençant par le vrai, ne finit pas par le faux. « Car, ou le jugement conditionnel (le *con-* « *nexum*, τὸ συνημμένον) commence par le vrai « et finit par le vrai, comme : *S'il fait jour, il* « *fait clair;* ou il commence par le faux et finit « par le faux, comme : *Si la terre vole, elle a des* « *ailes;* ou il commence par le vrai et finit par « le faux, comme : *Si la terre existe, elle vole;* « ou enfin il commence par le faux et finit par « le vrai, comme : *Si la terre vole, elle existe.* « Les stoïciens disent que, de tous ces jugements « conditionnels, il n'y a de vicieux que celui « qui commence par le vrai et qui finit par le « faux, et que tous les autres sont légitimes. « Dans le jugement qui commence par le vrai « et finit par le vrai, ils appellent le premier « membre *antécédent*, et ils ajoutent que cet « antécédent a la vertu de faire découvrir le *con-*

[1] *Hyp. Pyrrh.*, l. II, c. 11.

« *séquent.* Ainsi, par exemple, disent-ils, dans « ce *connexum : Si cette femme a du lait, elle a* « *conçu,* ce premier membre, *cette femme a* « *du lait,* démontre le second, *cette femme a* « *conçu.* »

Tel était, au rapport de Sextus, l'opinion des stoïciens et de Chrysippe sur la question qui nous occupe. Voici, d'après le même témoignage, quelle était celle de Philon :

« L'opinion de Philon est qu'un *connexum* « est légitime lorsqu'il ne lui arrive pas de com- « mencer par le vrai pour finir par le faux[1] : » règle essentiellement semblable à celle que nous venons de rencontrer chez les stoïciens et chez Chrysippe, quoi qu'en ait pensé Cicéron qui, dans le passage déjà mentionné : « Aliter Philoni, « Chrysippo aliter placet, » semble établir une différence entre la théorie de Philon et celle de Chrysippe. Que disaient Chrysippe et les stoïciens? Que, parmi les jugements conditionels, il n'y a de vicieux que celui qui commence par le vrai pour finir par le faux, et que tous les autres sont légitimes. Or, cette opinion est précisément celle que Sextus, en ses *Hypotyposes*[2], attribue à Philon. Et s'il pouvait rester quelque

[1] Sextus, *ibid.*

[2] *Loc. citat.*

doute sur l'accord fondamental de la théorie de Philon avec celle de Chrysippe, un autre passage de Sextus, emprunté non plus à ses Πυῤῥωνεῖαι ὑποτυπώσεις, mais à son traité Πρὸς τοὺς μαθηματικούς, serait de nature à lever toute incertitude. « Philon (dit Sextus[1]) estime que le jugement « conditionnel est légitime lorsqu'il ne lui ar-« rive pas de commencer par le vrai pour finir « par le faux. Ὁ μὲν Φίλων ἔλεγεν ἀληθὲς γίγνεσθαι τὸ « συνημμένον, ὅταν μὴ ἄρχηται ἀπ' ἀληθοῦς καὶ λήγῃ « ἐπὶ ψεῦδος. » Or, nous le demandons, n'est-ce pas là, mot pour mot, la règle posée par Chrysippe et les stoïciens? Mais laissons continuer Sextus : « De telle sorte (ajoute le sceptique de « Mytilène[2]) que, suivant Philon, il y a pour le « jugement conditionnel trois manières d'être lé-« gitime et une seule d'être erroné. Ὥστε τριχῶς « μὲν γίγνεσθαι, κατ' αὐτόν, ἀληθὲς συνημμένον, καθ' ἕαν « δὲ τρόπον ψεῦδος. » Or, quelles peuvent être pour le jugement conditionnel ces trois manières d'être légitime, sinon celles-là précisément qu'adopte la théorie de Chrysippe, à savoir : 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; 2° lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; 3° lorsque l'antécédent est faux

[1] *Adv. math. VIII, adv. logic.*
[2] *Ibid.*

et que le conséquent est vrai? Et quel est, d'autre part, le cas unique d'illégitimité pour le jugement conditionnel? Il consiste, pour Philon comme pour Chrysippe, dans l'alliance d'un conséquent faux avec un antécédent vrai. Ainsi, bien que Cicéron ait pu dire : *Aliter Chrysippo placet, aliter Philoni*, la théorie dialectique des deux philosophes à l'endroit du jugement conditionnel est absolument la même. Elle se ramène, de part et d'autre, à cette règle, que, pour être légitime, un jugement conditionnel doit être constitué de telle sorte qu'il ne commence pas par le vrai pour finir par le faux, ἀληθὲς γίγνεσθαι τὸ συνημμένον, ὅταν μὴ ἄρχηται ἀπ' ἀληθοῦς καὶ λήγῃ ἐπὶ ψεῦδος[1] : règle arbitraire, étroite, défectueuse, et dont l'insuffisance est aisément démontrée par Sextus[2], moyennant la simple application qu'il en fait à l'exemple suivant : *S'il fait jour, je disserte.* En effet, en se plaçant dans l'hypothèse la plus favorable à la théorie, à savoir, qu'il fasse jour réellement, et que réellement aussi je disserte, voilà un jugement conditionnel qui paraît posséder parfaitement toutes les conditions de légitimité requises par la dialectique de Chrysippe et de Philon. L'antécédent, pris en soi, est

[1] Sext. Empir., *Adv. math.* VIII, *adv. logic.*
[2] *Hyp. Pyrrh.*, l. II, c. 11.

vrai. Le conséquent, pris également en soi, n'est pas moins vrai. Et pourtant l'entendement ne rejette-t-il pas un semblable jugement, et cette proposition : *S'il fait jour, je disserte,* peut-elle être acceptée par qui que ce soit à titre de *connexum* légitime? C'est que, indépendamment du caractère particulier de vérité ou de fausseté, soit de l'antécédent, soit du conséquent, il se trouve dans le jugement conditionnel un élément infiniment plus essentiel, que Philon et Chrysippe paraissent avoir négligé, à savoir, la conséquence, en d'autres termes : la relation logique du conséquent avec l'antécédent. Or, toute théorie qui ne tient pas compte de ce dernier élément dans le jugement conditionnel, est, par cela seul, défectueuse, et c'est le vice que nous reprochons ici à la théorie de Philon et de Chrysippe.

Ceci posé, essayons d'exposer et d'apprécier, tant en elle-même que comparativement à l'opinion de Philon et de Chrysippe, la théorie de Diodore Cronus sur le jugement conditionnel. Sextus de Mytilène sera encore ici notre guide : « Diodore (dit Sextus) exige pour la légitimité « du *connexum*, que jamais il n'ait été et ne « soit possible que, commençant par le vrai, il « finisse par le faux. Διοδώρος ἔλεγε ὅτι μήτε ἐνεδέ- « χετο μήτε ἐνδέχεται ἀρχόμενον ἀπ'ἀληθοῦς λήγειν ἐπὶ

« ψεῦδος[1]. » Or, sans aller plus loin, on voit, au premier aperçu, toute la distance qui sépare cette théorie d'avec celle de Philon et de Chrysippe. Suivant ces derniers, un jugement conditionnel est légitime lorsqu'il ne lui arrive pas de commencer par le vrai pour finir par le faux. Cette condition de légitimité paraît insuffisante à Diodore. Il veut, de plus, qu'il soit et demeure à tout jamais impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. Et c'est ce qui paraît évident par la suite du passage de Sextus, dont nous venons de reproduire les premières lignes. Car, ainsi qu'ajoute le philosophe de Mytilène[2], « le jugement conditionnel cité précé« demment : *S'il fait jour, je disserte*, pourrait « devenir illégitime, attendu que, s'il fait jour « et que je cesse de parler, il arrivera que ce « jugement conditionnel, qui commençait par « le vrai et finissait par le vrai, commencera « maintenant par le vrai et finira par le faux, ce « qui, dans l'opinion de Diodore, est incompa« tible avec la légitimité d'un jugement condi« tionnel. »

Cette même opinion de Diodore, appréciée tout à la fois en elle-même et dans ses rapports

[1] *Hypot. Pyrrh.*, l. II, c. 11.
[2] *Ibid.*

de dissimilitude avec celle de Philon et de Chrysippe [1], peut encore être mise en lumière par un autre passage de Sextus, emprunté, cette fois, non plus aux *Hypotyposes*, mais au traité *Contre les Dogmatiques*, Πρὸς τοὺς Μαθηματικούς. Voici ce passage :

« Diodore regarde comme vrai, dans l'ordre « des jugements conditionnels, celui qui, com- « mençant par le vrai, ne saurait en aucune fa- « çon finir par le faux : opinion contraire à celle « de Philon. En effet, un jugement conditionnel « du genre de celui-ci : *S'il fait jour, je disserte,* « doit être vrai, suivant Philon, puisque, com- « mençant par le vrai, *il fait jour,* il finit par « une assertion également vraie, *je disserte.* « Aux yeux de Diodore, au contraire, un tel ju- « gement est illégitime. Car, bien qu'il com- « mence par le vrai, *il fait jour,* il se peut qu'il « finisse par le faux, *je disserte,* comme, par « exemple, lorsque je viens à garder le silence. « De même de cet autre jugement : *S'il fait nuit,* « *je disserte.* S'il fait jour et que je me taise, le « jugement précité : *S'il fait nuit, je disserte,*

[1] Nous avons déjà dit que Chrysippe était stoïcien. Il florissait vers l'an 217 avant J.-C. — Quant à Philon, il s'agit ici de l'Académicien, qui fut tout à la fois le disciple et l'adversaire de Diodore. Voir, sur ce philosophe, la première partie de ce Mémoire.

« n'en sera pas moins légitime aux yeux de Phi-
« lon; car, commençant par le faux, il finit éga-
« lement par le faux. Suivant Diodore, au con-
« traire, ce même jugement est illégitime; car
« il se peut qu'après avoir commencé par le
« vrai, il finisse par le faux; comme, par exem-
« ple, s'il fait nuit et que je vienne à me taire.
« Voici enfin un troisième jugement : *S'il fait*
« *nuit, il fait jour.* Eh bien! aux yeux de Phi-
« lon, ce jugement est légitime pourvu qu'il
« fasse jour; car, tout en commençant par le
« faux, *il fait nuit*, il finit par le vrai, *il fait*
« *jour.* Aux yeux de Diodore, au contraire, ce
« même jugement est illégitime, par la raison
« qu'il peut se faire que, la nuit survenant,
« ce jugement, qui commence par le vrai, *il*
« *fait nuit*, finisse alors par le faux, *il fait*
» *jour.* »

On comprend toute la portée de ce passage de Sextus. Philon et Chrysippe disaient qu'il n'y avait pour le jugement conditionnel qu'une seule manière d'être vicieux, à savoir, lorsque commençant par le vrai, il finissait par le faux; et ils lui reconnaissaient, d'autre part, trois manières d'être légitime, à savoir : 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; 2° lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; 3° lorsque l'antécédent est faux et le conséquent

vrai. Eh bien! Sextus, ainsi qu'on vient de le voir dans le passage mentionné, prend des exemples de chacun de ces trois cas, et, leur appliquant la règle posée par Diodore, il n'a pas de peine à démontrer l'inanité de la théorie de Philon et de Chrysippe. Le criterium de Diodore est donc, sur le point spécial qui nous occupe, supérieur à celui de ses adversaires. Inférieur à Chrysippe dans la solution apportée à la question grammaticale de l'ambiguité des mots et au problème métaphysique du *possible*, le mégarique reprend ici, sur la question de la légitimité du jugement conditionnel, l'avantage sur le stoïcien. Est-ce à dire que la règle posée par Diodore, à savoir : que, pour être légitime, le jugement conditionnel doit être de telle nature que, commençant par le vrai, il ne puisse en aucune façon finir par le faux, soit une règle parfaite? Nous ne le pensons pas; car nous n'y trouvons pas explicitement exprimée cette pensée, que la valeur du jugement conditionnel dépend fondamentalement de la relation logique qui doit exister entre l'antécédent et le conséquent.

Nous avons jusqu'ici rencontré dans Diodore trois théories, savoir : en premier lieu, une théorie grammaticale sur l'ambiguité du langage; en second lieu, une théorie métaphysique

sur la question du possible, *περὶ δυνάτων*; en troisième lieu, une théorie dialectique sur la légitimité des jugements conditionnels. Une théorie ontologique sur la question du mouvement va se joindre à celles qui viennent d'être mentionnées. Le problème du mouvement fut résolu par Diodore en un sens éléatique, c'est-à-dire négatif. Toutefois cette négation apportée en réponse par Diodore à la question du mouvement fut-elle absolue ou circonscrite en certaines limites? S'appuya-t-elle sur des raisonnements exclusivement empruntés aux éléates ou sur des arguments originaux? C'est ce que vont nous apprendre les documents que nous a légués, à cet égard, l'histoire de la philosophie.

Les écrits de Sextus Empiricus, qui, sur les points précédents, ont déjà si puissamment éclairé nos recherches, nous fournissent encore de précieux renseignements sur les diverses doctrines relatives au mouvement, et, en particulier, sur le système de Diodore. Il ne sera pas sans intérêt de rapporter ici les principaux passages de Sextus relatifs au point dont il s'agit.

Au livre III (ch. 8) de son traité intitulé *Πυῤῥωνεῖαι ὑποτυπώσεις*, le philosophe de Mytilène s'exprime ainsi : « Il y a eu, si je ne me trompe, « trois opinions principales sur la question du

« mouvement. Bias et d'autres philosophes croient « qu'il y a du mouvement. Mais Parménide, Mé- « lissus, et plusieurs autres, le nient. De leur « côté, les sceptiques prétendent qu'il n'est pas « plus vrai de dire qu'il y en a, que de dire qu'il « n'y en a pas.

« Nous commencerons par exposer les raisons « de ceux qui disent qu'il y a du mouvement. « Ces philosophes s'appuient principalement sur « l'évidence de la chose. Si, disent-ils, il n'y a « pas de mouvement, comment le soleil se trans- « porte-t-il d'orient en occident, et comment « détermine-t-il ainsi les différentes saisons de « l'année, qui résultent de sa plus ou moins « grande proximité? Et comment des vaisseaux, « partis de tel port, abordent-ils à tel autre « port, très-éloigné du premier? Comment celui « qui nie le mouvement sort-il de chez lui et y « rentre-t-il? Ces philosophes regardent toutes « ces raisons comme irréfutables. Aussi, un phi- « losophe cynique, à qui on avait proposé un « argument contre le mouvement, ne répondit « rien; mais, se levant de sa place, il se mit à « marcher, montrant ainsi par action et par ef- « fet qu'il y a du mouvement. C'est ainsi que ces « philosophes qui croient au mouvement tâ- « chent d'imposer silence à ceux qui sont d'un « sentiment contraire.

« D'autre part, ceux qui nient l'existence du « mouvement appuient cette négation sur les « raisonnements suivants : Si quelque chose se « meut, ou elle se meut d'elle-même, ou elle est « mue par quelque autre. Dans cette seconde « hypothèse, la chose mue par une autre le sera « ou sans cause ou en vertu d'une cause. Si la « chose mue l'est par quelque cause, cette cause « sera sa cause motrice, laquelle, à son tour, « devra avoir une autre cause motrice, celle-ci « une autre, et ainsi à l'infini, comme nous « l'avons démontré en traitant de la cause; de « telle sorte que le mouvement sera sans com- « mencement; ce qui est absurde. Donc, en pre- « mier lieu, la chose mue ne l'est point par une « autre. Mais, d'autre part, elle ne l'est pas non « plus par elle-même. Car, comme tout ce qui « se meut produit cet effet, soit d'arrière en « avant, soit d'avant en arrière, soit de bas en « haut, soit de haut en bas, il faudra que la chose « qui se meut soi-même se meuve en quelqu'une « de ces manières. Mais si elle se meut d'arrière « en avant, elle sera alors derrière elle-même. « Si elle se meut d'avant en arrière, elle sera « devant elle-même. Si elle se meut de bas en « haut, elle sera sous elle-même. Si elle se « meut de haut en bas, elle sera au-dessus d'elle- « même. Or, il est impossible qu'une chose soit

« ou au-dessus, ou au-dessous, ou en arrière,
« ou en avant d'elle-même. Donc, il est impos-
« sible qu'une chose soit mue par elle-même.
« Or, si rien n'est mû ni par soi, ni par autre
« chose, il s'ensuit que le mouvement n'existe
« pas. »

Indépendamment de cet exposé général, relatif aux systèmes, soit des partisans, soit des adversaires du mouvement, et que nous empruntons aux Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις, Sextus, en son Πρὸς τοὺς μαθηματίκους, mentionne spécialement l'opinion de Diodore Cronus, et c'est dans la seconde des catégories qui viennent d'être mentionnées qu'il classe le philosophe mégarien. Il l'y range avec Parménide, avec Mélissus, avec tous ceux qu'Aristote avait appelés στασίωτας et ἀφυσίκους : « Μὴ εἶναι δὲ (κίνησιν) οἱ περὶ Παρμενίδην « καὶ Μελίσσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασίωτάς τε τῆς « φύσεως καὶ ἀφυσίκους κέκληκεν· στασίωτας μὲν ἀπὸ « τῆς στάσεως, ἀφυσίκους δέ, ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν « ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον, φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι. Συμφέ- « ρεται δὲ τουτοῖς τοῖς ἄνδρασι καὶ Διοδώρος ὁ Κρόνος[1]. »

Maintenant, sur quels arguments Diodore appuyait-il sa solution négative? Parmi les arguments qui lui sont attribués par Sextus, deux parts sont à faire : l'une d'imitation, l'autre

[1] *Adv. mathem.*, l. X, *adv. physic.*

d'originalité. Diodore, pour combattre le mouvement, a reproduit l'ancienne polémique des éléates ; mais à ces arguments il en a ajouté d'autres dont l'invention lui appartient enpropre.

Voici d'abord un argument qui appartient originairement aux éléates, et que Diodore n'a fait que reproduire. Il consiste à établir que le mouvement est impossible, par la raison qu'un corps mû devrait parcourir un certain espace, et que ce parcours est impossible à cause de la propriété dont jouit un espace quelconque de pouvoir être divisé à l'infini : Τὸ κινούμενον ὀφείλει ἀνύειν τὸ διάστημα. Πᾶν δὲ διάστημα διὰ τὸ τὴν εἰς ἄπειρον ἐπιδέχεσθαι τμῆσειν ἀνανυστόν ἐστιν· ὥστε οὐδὲ κινούμενόν τι ἔσται[1]. Il est aisé de remarquer l'analogie de fond et de forme qui existe entre ce raisonnement et le premier des quatre arguments contre le mouvement attribués par Aristote[2] à

[1] Sextus Empiric., *Adv. mathem.*, IX, *de motu*.

[2] *Phys.*, l. VI, c. 9 : « Le mouvement est impossible. Car ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au but ; ce qui est impossible là où il n'y a plus de contenu, et où chaque point se divise et se subdivise à l'infini. » — Bayle développe ce même argument ainsi qu'il suit : « S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre ; car tout mouvement renferme deux extrémités : *terminum a quo*, *terminum ad quem*, le lieu d'où l'on part, le lieu où l'on arrive. Or, ces deux extrémités sont séparées par un espace

Zénon d'Élée. Sextus, en mentionnant cet argument, l'attribue tout à la fois à Diodore et à ceux qui, antérieurement à lui, avaient nié le mouvement, et qu'il appelle *στασίωτας* et *ἀφυσίκους*, en ajoutant qu'il range dans cette même catégorie Diodore Cronus, *συμφέρεται δὲ τούτοις τοῖς ἀνδράσι καὶ Διοδώρος ὁ Κρόνος*[1]. C'est à cette occasion que Sextus remarque que, le mouvement dépendant tout à la fois et du corps, et du lieu, et du temps, la division de ces trois choses à l'infini amène comme conséquence le doute, *ἀπορία*, quant au mouvement : « *Πᾶσα κίνησις τριῶν τινων ἔχεται· καθάπερ σωμάτων τε, καὶ τόπων, καὶ χρόνων... ἐάν τε δὲ πάντα εἰς ἄπειρα τέμνηται, ἐάν τε πάντα εἰς ἀμερὲς καταλήγῃ, ἄπορος ὁ περὶ κινήσεως εὑρηθήσεται λόγος*[2]. »

qui contient une infinité de parties, ou qui est divisible à l'infini. Il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties, qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle de devant en même temps que vous touchez celle qui est en deçà ; de sorte que, pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini ; car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux termes étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne peut les parcourir que dans une infinité de moments. »

[1] *Adv. mathem.* IX, *de motu.*

[2] *Ibid.*

Les autres arguments apportés par Diodore Cronus à l'appui de la négation du mouvement, s'écartent davantage, tout à la fois quant au fond et quant à la forme, des arguments des éléates, bien que cependant, à l'exception de celui que nous mentionnerons en dernier lieu, ils paraissent n'être pas sans quelque analogie avec le troisième[1] des arguments de Zénon cités par Aristote. Voici ces arguments :

« Si un corps se meut, ce doit être ou dans le « lieu où il est, ou dans le lieu où il n'est pas. « Or, ce n'est pas dans le lieu où il est, puis« qu'il y demeure. Ce n'est pas non plus dans

[1] Voici ce troisième argument attribué à Zénon d'Élée par Aristote (*Phys.*, l. VI, c. 9) : « Le mouvement est identique au non-mouvement. En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire a lieu au moment où il a lieu ; donc (comme on est toujours là où l'on est) la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement. » — Bayle développe ce même argument ainsi qu'il suit : « Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or, cela est contradictoire ; donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche, à chaque moment, est dans un espace qui lui est égal ; elle y est en repos, car on n'est point dans un espace d'où l'on sort ; il n'y a donc point de moment où elle se meuve ; et si elle se mouvait dans quelques moments, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. »

« le lieu où il n'est pas, attendu qu'il n'y est pas. « Donc, nul corps ne se meut. Εἰ κινεῖταί τι, ἤτοι « ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖται, ἢ ἐν ᾧ μὴ ἐστι· οὔτε δὲ ἐν ᾧ « ἐστι, μένει γὰρ ἐν αὐτῷ· οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἐστιν, οὐ γὰρ « ἐστιν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἄρα κινεῖταί τι[1]. »

Autre argument : « Ce qui se meut est en un « lieu. Ce qui est en un lieu ne se meut pas. « Donc, ce qui se meut ne se meut pas. Τὸ κινού- « μενον ἐν τόπῳ ἐστί· τὸ δὲ ἐν τόπῳ ὂν οὐ κινεῖται· τὸ « ἄρα κινούμενον οὐ κινεῖται[2]. »

Arrivons maintenant à un dernier argument, qui, à la différence de tous ceux que nous avons rapportés précédemment, n'offre aucune ressemblance ni directe, ni éloignée, avec ceux de l'école éléatique, et paraît appartenir en propre à Diodore Cronus. Voici ce dernier argument, tel que nous l'extrayons textuellement des écrits de Sextus :

« Il y a deux sortes de mouvements : l'un de « prépondérance ; l'autre, mouvement pur. Le « premier a lieu dans un corps où le plus grand « nombre de parties se meuvent, tandis que le « plus petit nombre reste en repos ; le second « dans un corps où toutes les parties se meu- « vent. De ces deux sortes de mouvements, le

[1] Sextus Empir., *Adv. math.*, l. IX, *de Motu.*
[2] *Id.*, *ibid.*

« mouvement par prépondérance paraît précé-
« der le mouvement pur. En effet, pour que
« dans un corps il y ait lieu à un mouvement
« intégral, c'est-à-dire à un mouvement du tout
« par le tout, il faut qu'il y ait eu d'abord mou-
« vement par prépondérance. Pour qu'une tête
« devienne complétement grise, ne faut-il pas
« qu'elle commence à grisonner par prépondé-
« rance? Pour qu'un tas se forme compléte-
« ment, ne faut-il pas qu'il ait commencé par
« se former en majeure partie? Eh bien, de
« même le mouvement par prépondérance doit
« précéder le mouvement intégral; et l'intensité
« de ce dernier se mesurera nécessairement sur
« l'intensité de l'autre. Or, le mouvement par
« prépondérance n'existe pas, ainsi que nous
« nous proposons de l'établir; donc le mouve-
« ment intégral n'existe pas davantage. Qu'on
« suppose, en effet, un corps composé de trois
« parties, dont deux en mouvement, une en re-
« pos; car telle est la condition du mouvement
« par prépondérance. Eh bien, si nous ajoutons
« une quatrième partie qui soit en repos, le
« mouvement du corps dont il s'agit ne cessera
« pas d'avoir lieu. Car, si ce corps, composé de
« trois parties, se meut en vertu du mouvement
« de deux d'entre ces trois parties, qui l'emporte
« sur l'immobilité de la troisième, il continuera

« à se mouvoir nonobstant l'addition d'une qua- « trième partie. En effet, les trois parties avec les- « quelles il se mouvait l'emportent sur la qua- « trième qu'on y ajoute. Mais si un corps, com- « posé de quatre parties, se meut, il se mouvra « aussi avec cinq. Car les quatre parties avec « lesquelles il se mouvait l'emporteront sur la « cinquième ajoutée. Et, s'il y a mouvement pour « le corps composé de cinq parties, il y aura tou- « jours mouvement nonobstant l'addition d'une « nouvelle partie, attendu que cinq l'emportent « sur une. Diodore pousse cette progression jus- « qu'à dix mille parties, pour montrer que le « mouvement par prépondérance ne saurait « exister. Car, dit-il, il est absurde de dire qu'il « puisse y avoir mouvement pour un corps dans « lequel neuf mille neuf cent nonante-huit parties « sont en repos, et seulement deux en mouve- « ment. Donc, il n'y a pas de mouvement par « prépondérance. S'il en est ainsi, il n'y a pas « non plus de mouvement intégral. Donc, le « mouvement n'existe pas[1]. »

[1] Διττῆς δὲ οὔσης κινήσεως, μιᾶς μὲν τῆς κατ' ἐπικράτειαν, δευτέρας δὲ τῆς κατ' εἰλικρίνειαν, καὶ κατ' ἐπικράτειαν μὲν ὑπαρχούσης, ἐφ' ἧς, τῶν πλειόνων κινουμένων μερῶν τοῦ σώματος, ὀλίγα ἠρεμεῖ, κατ' εἰλικρίνειαν δὲ ἐφ' ἧς πάντα κινεῖται τὰ τοῦ σώματος μέρη, δοκεῖ τούτων τῶν δυοῖν κινήσεων, ἡ κατ' ἐπικράτειαν προηγεῖσθαι τῆς κατ' εἰλικρίνειαν. Ἵνα γάρ τι εἰλικρινῶς κινηθῇ,

Il est aisé de retrouver dans cet argument les traces de l'esprit sophistique qui avait présidé aux arguments d'Eubulide. Le moyen par lequel Diodore tend à conclure qu'il n'y a pas de mouvement par prépondérance, et cela, en ajoutant sans cesse une partie nouvelle en repos à un

τούτεστιν ὅλον δι' ὅλου, πρότερον ὀφείλει νοεῖσθαι κατ' ἐπικράτειαν κινούμενον. Ὃν τρόπον ἵνα τις κατ' εἰλικρίνειαν γίνηται πολιός, ὀφείλει κατ' ἐπικράτειαν προπελιῶσθαι. Καὶ ἵνα τις κατ' εἰλικρίνειαν ληφθῇ σωρός, ὀφείλει κατ' ἐπικράτειαν γεγονέναι σωρός· κατὰ τὸν ὅμοιον τόπον ἡγεῖσθαι δεῖ τῆς κατ' εἰλικρίνειαν κινήσεως τὴν κατ' ἐπικράτειαν· ἐπίτασις γὰρ τῆς κατ' ἐπικράτειάν ἐστιν ἡ κατ' εἰλικρίνειαν. Οὐχὶ δέ γε ἔστι τις κατ' ἐπικράτειαν κίνησις, ὡς δηλώσομεν· τοίνυν οὐθ' ἡ κατ' εἰλικρίνειαν γενήσεται. Ὑποκείσθω γὰρ ἐκ τριῶν ἀμερῶν συνεστὸς σῶμα· δυοῖν μὲν κινουμένων, ἑνὸς δὲ ἀκινητίζοντος (τοῦτο γὰρ ἡ κατ' ἐπικράτειαν ἀπαιτεῖ κίνησις)· οὐκοῦν εἰ προσθείημεν τέταρτον ἀμερὲς ἀκινήτιζον τούτῳ τῷ σώματι, πάλιν γενήσεται κίνησις. Εἴπερ γὰρ τὸ ἐκ τριῶν ἀμερῶν συγκείμενον σῶμα, δυοῖν μὲν κινουμένων, ἑνὸς δὲ ἀκινητίζοντος, κινεῖται, καὶ τετάρτου προστεθέντος ἀμεροῦς κινήσεται· ἰσχυρότερα γὰρ τὰ τρία μέρη μεθ' ὧν πρότερον ἐκινεῖτο τοῦ προστεθέντος ἑνὸς ἀμεροῦς. Ἀλλ' εἴπερ τὸ ἐκ τεττάρων ἀμερῶν συγκείμενον σῶμα κινεῖται, κινήσεται καὶ τὸ ἐκ πέντε· ἰσχυρότερα γάρ ἐστι τὰ τέσσαρα μέρη, μεθ' ὧν πρότερον ἐκινεῖτο, τοῦ προστεθέντος ἀμεροῦς. Καὶ εἰ τὸ ἐκ τῶν πέντε συγκείμενον κινεῖται, πάντως καὶ ἕκτου προσελθόντος ἀμεροῦς κινήσεται, ἰσχυροτέρων ὄντων τῶν πέντε παρὰ τὸ ἕν· καὶ οὕτω μέχρι μυρίων ἀμερῶν προέρχεται ὁ Διόδωρος, δεικνὺς ὅτι ἀνυπόστατός ἐστιν ἡ κατ' ἐπικράτειαν κίνησις. Ἄτοπον γάρ φησιν τὸ λέγειν κατ' ἐπικράτειαν κινεῖσθαι σῶμα, ἐφ' οὗ ἐνακισχίλια ἐνακόσια ἐνενήκοντα ὀκτὼ ἀκινήτιζει, ἀμερῆ καὶ δύο μόνον κινεῖται. Ὥστε οὐδὲν κατ' ἐπικράτειαν κινεῖται. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ κατ' εἰλικρίνειαν. Ὧ ἕπεται τὸ μηδὲν κινεῖσθαι. (Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, *de Motu.*)

corps primitivement composé de trois parties, et mû en vertu du mouvement de deux d'entre elles, n'est-il pas l'analogue de celui qu'employait Eubulide dans ses arguments intitulés le *Chauve* et le *Tas?* Il est même à remarquer que Diodore, en construisant son laborieux sophisme, avait présents à l'esprit les arguments de son devancier, puisque, pour faire comprendre comment le mouvement intégral doit être précédé du mouvement par prépondérance, il invoque une double comparaison, tirée de la manière dont s'opère un tassement, σώρος, et dont une chevelure devient grise, πολιός. Si cet argument de Diodore était à réfuter, il suffirait de la remarque que fait Sextus après l'avoir mentionné : « Cet argument, dit-il, est sophis-« tique, et porte en lui-même sa réfutation. En « effet, la première addition d'une nouvelle « partie au corps dont il s'agit fait disparaître « le mouvement par prépondérance, attendu « que, par ce fait, il y a deux parties en mouve-« ment et deux en repos. Φαίνεται δὲ καὶ σοφιστικὴ « καὶ παρακείμενον ἔχουσα τὸν ἔλεγχον· ἅμα γὰρ τῇ « τοῦ πρώτου ἀμεροῦς προσθέσει οἴχεται ἡ κατ᾽ ἐπικρά-« τειαν κίνησις, δυοῖν κινουμένων ἀμέρων, δυοῖν δὲ « ἀκινητιζόντων[1]. » Et déjà, au moment de faire

[1] Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, *de Motu.*

l'exposé de ce même argument, Sextus l'avait tout aussi sévèrement qualifié en disant que « cet « argument est moins solide et plus sophistique « que les précédents. Κομίζει δὲ καὶ ἄλλους τινὰς « λόγους οὐχ οὕτως ἐμβριθεῖς, ἀλλὰ σοφιστικωτέρους[1]. » Distinction bien arbitraire, ce nous semble, attendu qu'au fond tous ces arguments contre le mouvement sont tout aussi peu solides et tout aussi sophistiques les uns que les autres.

Tels sont, dans leur part d'imitation, et dans leur part d'originalité, les arguments de Diodore Cronus contre le mouvement. On sait, du reste, en quelle pauvre estime de tels arguments étaient auprès des philosophes anciens, puisque, ainsi que nous l'avons vu plus haut, les sceptiques eux-mêmes les qualifiaient de sophistiques, et ne les jugeaient pas dignes de réfutation. « Mettez « (dit Sextus en ses *Hypotyposes*[2]) un philo- « sophe en présence de telles absurdités, il fron- « cera le sourcil, il déploiera toute sa dialec- « tique, et entreprendra fastueusement de vous « prouver, par démonstration syllogistique, des « choses telles que celles-ci, à savoir : que quel- « que chose existe, qu'il y a du mouvement, que « la neige est blanche, que nous n'avons pas de

[1] Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, *de Motu*.
[2] L. II, c. 22.

« cornes, tandis qu'il suffirait d'opposer à tout « cela l'évidence de la chose. C'est pour cette « raison qu'un philosophe à qui l'on proposait « un sophisme contre l'existence du mouvement, « se mit, pour toute réponse, à marcher. Dans « la pratique, les hommes parcourent les terres « et les mers, construisent des vaisseaux, et se « reproduisent, sans se mettre en peine des sub- « tilités qu'on élève contre le mouvement et « contre la génération. » Puis, après ces réflexions générales, Sextus, arrivant plus spécialement à ce qui concerne Diodore et sa négation du mouvement, rappelle une circonstance où le dialecticien de Mégare fut battu d'après sa propre tactique, et mis en demeure, ou de se résigner à la souffrance, ou de confesser toute l'inanité de sa doctrine contre le mouvement. « On rapporte (dit Sextus[1]) un bon mot du mé- « decin Hérophile. Il était contemporain de ce « Diodore qui a donné dans sa ridicule dialec- « tique des arguments sophistiques sur plusieurs « choses, et notamment contre le mouvement. « Diodore ayant l'épaule démise, et étant allé « trouver Hérophile pour lui demander de le gué- « rir, ce médecin le railla en ces termes : Ou « votre épaule, lui dit-il, s'est démise dans le

[1] *Adv. math.*, IX, *de Motu.*

« lieu où elle était, ou elle s'est démise dans le « lieu où elle n'était pas. Or, ce n'a pu être ni « dans l'un ni dans l'autre. Donc, elle n'est pas « démise. Mais le sophiste le pria de laisser là « ces subtilités, et de lui appliquer un remède « convenable suivant son art. » En un autre endroit de ses écrits, le même Sextus essaie, par d'autres moyens encore, de faire ressortir toute l'absurdité attachée à cette méthode de démonstration employée par Diodore Cronus. A cet effet, il s'empare d'un des arguments que nous avons exposés plus haut, et montre que, moyennant une légère modification, cet argument, institué par le dialecticien de Mégare pour établir que rien ne se meut, pourrait servir également à établir que rien ne périt. « Si rien ne se « meut, dit-il, on peut dire également que rien « ne périt. Car, de même que rien ne se meut, « par cette raison qu'une chose ne peut se mou- « voir ni dans le lieu où elle est, ni dans le lieu « où elle n'est pas, de même de ce qu'un animal « ne meurt ni dans l'instant où il vit, ni dans « l'instant où il ne vit pas, il s'ensuit qu'aucun « animal ne meurt[1]. » Diodore aurait-il admis

[1] Τῷ δὲ μηδὲν κινεῖσθαι τὸ μηδὲν φθείρεσθαι ἀκολουθεῖ. Ὡς γὰρ διὰ τὶ μήδε ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖσθαι, μήτε ἐν ᾧ μή ἐστιν οὐδὲ κινεῖται, οὕτως, ἐπεὶ τὸ ζῶον οὔτε ἐν ᾧ ζῇ χρόνῳ ἀποθνή-

cette méthode d'argumentation contre le phénomène de la mort? Il est permis d'en douter. Et pourtant, c'était là sa propre argumentation, si tant est qu'elle fût sérieuse, contre le phénomène du mouvement.

Une restriction est pourtant à établir en ce qui concerne la négation du mouvement par Diodore Cronus. Cette négation n'a pas une extension absolue; elle se limite à l'actualité, et n'atteint en aucune manière le passé. En d'autres termes, Diodore, et ce caractère est spécial à sa doctrine, conteste la possibilité du mouvement en tant que présent, mais non en tant qu'accompli. C'est une contradiction assurément; car, y a-t-il moyen de dire d'une chose qu'elle est accomplie, si, antérieurement, il n'y a pas eu un moment dans lequel on pouvait dire de cette chose qu'elle s'accomplissait? C'est ce qu'a parfaitement compris Sextus, qui, dans son Traité Πρὸς τοὺς Μαθηματικούς[1], accuse Diodore d'inconséquence « pour avoir reconnu le mou« vement en tant qu'accompli, et l'avoir nié en « tant que s'accomplissant, tandis qu'il fallait ou « les reconnaître l'un et l'autre ou les rejeter

σκει, οὔτε ἐν ᾧ μὴ ζῇ, οὐδέποτε ἄρα ἀποθνήσκει. (*Adv. math.*, l. IX.)

[1] L. IX, Περὶ κινήσεως.

« tous deux à la fois : Ἄτοπος οὖν ἐστιν ὁ Διόδωρος τοῦ « μὲν κεκινῆσθαι περιεχόμενος ὡς ἀληθοῦς, τοῦ δὲ κι« νεῖσθαι ἀφιστάμενος ὡς ψεύδους· δέον ἢ ἀμφοτέροις « συγκατατίθεσθαι, ἢ ἀμφοτέρων ἀφίστασθαι. » La contradiction est donc flagrante, et néanmoins elle ne paraît pas avoir arrêté Diodore. Nous venons de citer un passage de Sextus. Voici maintenant, toujours au rapport du philosophe de Mytilène, l'exemple que Diodore apportait à l'appui de son étrange thèse : « Lancez, disait-il, un corps « sphérique vers un plan. Pendant que ce corps « sphérique accomplira sa course, ce jugement, « sous la forme du présent, *le corps sphérique « touche le plan*, sera évidemment faux, attendu « que le corps sphérique n'aura pas encore at« teint le plan. Mais, une fois qu'il l'a touché, « cet autre jugement, sous la forme du passé, *le « corps sphérique a touché le plan*, est vrai. Il « suit de la vérité du second des deux jugements « énoncés, et de la fausseté du premier, que le « mouvement n'a rien d'actuel, et n'existe qu'au « passé[1]. » Et, dans un autre passage du même

[1] Βαλλέσθω γάρ (φησι) σφαῖρα εἰς τὸν ὑποκείμενον ὄροφον, οὐκοῦν ἐν τῷ μέταξυ τῆς βολῆς χρόνῳ τὸ μὲν παρατάτικον ἀξίωμα, ἅπτεται ἡ σφαῖρα τῆς ὀρόφης, ψεῦδος ἐστίν· ἔτι γὰρ ἐπιφέρεται. Ὅταν δὲ ἄψηται τῆς ὀρόφης, γίνεται ἀληθὲς τὸ συντελεστικόν, τό, ἥψατο ἡ σφαῖρα τῆς ὀρόφης. Ἐνδέχεται ἀρὰ ψεύδους ὄντος τοῦ παρατατίκου ἀλήθες ὑπάρχειν τὸ συντελεστι-

livre, Sextus mentionne un autre argument avancé par le dialecticien de Mégare dans le même but : « Voici (dit Sextus) un argument « remarquable par lequel Diodore Cronus cher- « che à établir qu'on ne peut dire d'aucune chose « qu'elle se meut, tandis qu'il est très-logique de « dire de cette même chose qu'elle s'est mue. « Que rien ne se meuve, ceci résulte de son hy- « pothèse des *indivisibles*, *τῶν ἀμερῶν*. En effet, « un corps indivisible doit être contenu en un « lieu indivisible, et partant, ne se mouvoir ni « en ce lieu où il est, puisqu'il l'emplit et qu'il « lui faudrait pour se mouvoir un lieu plus grand, « ni en un autre où il n'est pas, puisqu'il n'y est « pas encore. On ne peut donc pas dire d'un « corps qu'il se meut. Mais on peut dire de ce « corps qu'il s'est mû ; et cela à bon droit ; car « ce corps, que l'on voyait auparavant en tel « point de l'espace, se voit maintenant en tel « autre point ; ce qui ne saurait avoir lieu en « l'absence de toute espèce de mouvement[1]. »

κόν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ κίνεῖσθαι μέν τι παρατατικῶς, κεκινῆσθαι δὲ συντελεστικῶς (Sext. Empir., *Adv. math.*, IX, *de motu.*)

[1] Κομίζεται δὲ καὶ ἀλλή τις ἐμβρίθης ὑπόμνησις εἰς δὲ μὴ εἶναι κίνησιν ὑπὸ Διοδώρου τοῦ Κρόνου, δι' ἧς παρίστησιν ὅτι κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ Καὶ μὴ κινεῖσθαι μέν, τοῦτο ἀκολοῦθόν ἐστι ταῖς κατ' αὐτὸν τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσι. Τὸ γὰρ ἀμερὲς σῶμα ὄφελει ἐν ἀμερεῖ τόπῳ περιέχεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο μήτε ἐν αὐτῷ

Redisons-le donc : par une contradiction flagrante, Diodore nie le mouvement en tant qu'actuel, tandis qu'il l'admet en tant que passé.

Un dernier point nous reste à exposer dans la philosophie de Diodore, et ce point tient, comme le précédent, au côté ontologique de cette philosophie : nous voulons parler du système de ce mégarique sur le principe matériel des choses. L'ancienne philosophie agitait comme problème fondamental celui de l'origine des choses, et, dans ce problème, la question du principe matériel, ἡ ὕλη, τὸ ὑποκείμενον, comme disait le péripatétisme, ou, si l'on veut, *causa materialis*, pour nous servir de l'expression scolastique, occupait une place considérable. On connaît les diverses solutions qu'avait apportées à ce problème la philosophie ionienne[1] avec ses nombreux représentants, la philosophie agrigentine avec Empédocle, la philosophie abdéritaine avec Leucippe et Démocrite. Éléate, ou peu s'en faut, sur la question du mouvement, si tant est qu'il ait pris au sérieux son système, Diodore

κινεῖσθαι (ἐμπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν· δεῖ δὲ τόπον ἔχειν μείζονα τὸ κινούμενον), οὔτε ἐν ᾧ μή ἐστιν (οὔπω γάρ ἐστιν ἐν ἐκείνῳ)· ὥστε οὐδὲ κινεῖται. Κεκίνηται δὲ κατὰ λόγον· τὸ γὰρ πρώτερον ἐν τῷδε τόπῳ θεωρούμενον ἐν ἑτέρῳ νῦν θεωρεῖται· ὅπερ οὐκ ἂν ἐγέγονει μὴ κινήθεντος αὐτοῦ. (*Adv. math.*, l. IX.)

[1] Voir notre *Histoire de la philosophie ionienne*.

fut abdéritain sur la question de la nature des choses; et son système en ce point est un atomisme renouvelé de Démocrite, et plus prochainement d'Épicure, comme sa doctrine relative au mouvement en tant qu'actuel (*μὴ κινεῖσθαί τι παρατατικῶς*) était, sauf la part d'originalité qu'elle contient et que nous nous sommes attaché à signaler, reproduite de Zénon. Deux passages de Sextus Empiricus en font foi. Dans le premier de ces passages, Sextus, traitant des opinions des philosophes sur les principes des choses, les partage en deux catégories, les uns qui ont regardé ces principes comme incorporels, les autres qui les ont regardés comme corporels, et il range Cronus parmi ces derniers, en lui attribuant cette opinion, que les principes des choses sont des corps très-subtils et indivisibles, *ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα*. Voici, du reste, en son entier, ce passage, qui, en son ensemble, et tout à la fois en ce qui concerne personnellement Diodore, offre un puissant intérêt : « Sur la question des principes premiers « et élémentaires, il y a deux écoles principales « et, dans chacune d'elles, des subdivisions à « établir. Parmi les philosophes, les uns ont re- « gardé ces principes comme incorporels, les « autres comme corporels. Parmi ceux qui les « regardent comme incorporels, Pythagore dit

« que le principe de toutes choses sont les « nombres ; les mathématiciens que c'est le « point; Platon que ce sont les *idées*[1]. Parmi « ceux qui, d'autre part, ont regardé les prin- « cipes des choses comme corporels, Phérécyde « de Syra[2] dit que le principe de toutes choses, « c'est la terre; Thalès de Milet, l'eau; Anaxi- « mandre, l'infini; Anaximène, Diogène d'A- « pollonie, Archelaüs, le maître de Socrate, « et même, suivant quelques-uns, Héraclite, « l'air; Hippasus de Métaponte, et, au dire de « certains, Héraclite, le feu; Xénophane, l'eau « et la terre; Hippon de Rhégium, le feu et l'eau; « Œnopide de Chio, le feu et l'air; Onoma- « crite, dans les Orphiques, le feu, l'eau et la « terre; Empédocle et les stoïciens, la terre, « l'eau, l'air et le feu; Démocrite et Épicure[3], « les atomes, à moins cependant qu'il ne faille « attribuer à ce système une plus haute anti- « quité, et le faire remonter, ainsi que le veut « le stoïcien Posidonius, à Moschus le Phénicien;

[1] Nous prenons ici ce mot au sens platonicien, εἴδη.

[2] Voir, dans notre *Histoire de la philosophie ionienne*, les mémoires sur Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, Archélaüs.

[3] Voir, au tome II de nos *Études philosophiques*, le mémoire sur Épicure.

« Anaxagore de Clazomène, les homœoméries ; « Diodore, surnommé Cronus, des corpuscules « très-subtils et indivisibles, Διόδωρος δέ, ὁ ἐπι- « κληθεὶς Κρόνος, ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα [1]. » En un autre passage que nous avons déjà eu occasion de citer plus haut, Sextus, s'attachant à montrer que, dans le système général de Diodore, le mouvement ne saurait exister en tant qu'actuel, s'énonce ainsi : « Que rien ne se « meuve, ceci résulte de l'hypothèse des indivi- « sibles admise par Diodore. Καὶ μὴ κινεῖσθαι μέν, « τοῦτο ἀκολουθόν ἐστι ταῖς κατ'αὐτὸν τῶν ἀμερῶν ὑπο- « θέσεσι [2]. » Ces deux passages nous semblent décisifs en ce qui concerne la question de savoir quelle était l'opinion de Diodore sur le principe des choses. Ce principe, à ses yeux, ce sont les ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα. Or, qu'est-ce autre chose que les atomes, et, par conséquent, l'opinion de Diodore en ce point, qu'est-elle autre chose au fond, et sauf la diversité d'expressions, que le système de Leucippe, de Démocrite, d'Épicure? Nous n'ignorons pas qu'on a prétendu voir en ceci une contradiction dans la doctrine philosophique de Diodore, et qu'on s'est demandé comment un disciple d'Euclide,

[1] *Adv. math.*, VIII, *de Corpore.*

[2] *Adv. math.*, l. IX.

ce défenseur de l'unité absolue sur les traces de Parménide et des éléates, pouvait partager en même temps le système d'Épicure et des abdéritains. Spalding, en un travail qui a pour titre : *Vindiciæ philosophorum megaricorum*[1], est le premier qui, en Allemagne, ait contesté l'atomisme de Diodore. Après lui, quelques autres critiques allemands, et, en dernier lieu, Ritter[2], se sont efforcés d'établir que la doctrine des atomes n'avait rien que de conditionnel dans le système de Cronus. Cette doctrine, a-t-on dit, n'est chez Diodore autre chose qu'une hypothèse, de laquelle il lui plaît de parler pour montrer aux atomistes qu'ils n'ont nul droit d'affirmer le mouvement. Mais sur quoi, de grâce, se fonde une semblable interprétation de la doctrine de Cronus? Eh, quoi! en présence du témoignage réitéré de Sextus, qui, dans le double passage mentionné de son traité Πρὸς τοὺς μαθηματικούς, affirme aussi positivement que possible que Diodore admettait pour principe matériel des corpuscules indivisibles, ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα, on vient soutenir que telle n'était pas la doctrine de Diodore, et l'on prétend qu'il fut, comme Euclide, un continuateur de Par-

[1] Berol., 1793, in-8°.
[2] *Hist. de la philos. anc.*

ménide, c'est-à-dire un défenseur de l'unité absolue! On concevrait, à la rigueur, la possibilité d'une semblable thèse, si le témoignage de Sextus était combattu par d'autres autorités équivalentes, ou même si les deux passages de cet écrivain laissaient entendre plus ou moins clairement que l'atomisme n'était chez Diodore autre chose qu'une hypothèse de laquelle il lui plaisait de partir pour mieux confondre ses adversaires. Mais l'une et l'autre de ces ressources manquent également aux partisans de cette interprétation. Car, d'un côté, les deux passages de Sextus sont on ne peut pas plus formels, et, d'autre part, son assertion n'a été contredite dans toute l'antiquité philosophique par aucun autre témoignage. Sachons donc respecter un peu plus les jugements de l'antiquité sur des choses qu'elle a pu légitimement constater et apprécier; et n'ayons pas la prétention, à la distance où nous nous trouvons des époques qui virent naître et se développer ces vieilles doctrines, de les connaître mieux que ces savants critiques et ces érudits historiens, qui, comme Sextus, avaient sous les yeux les écrits mêmes de leurs auteurs, pouvaient converser avec leurs disciples, et recueillir sur l'esprit et le sens de leurs systèmes les renseignements les plus fidèles et les plus circonstanciés. On s'est beaucoup

moqué de l'explication du bon Brucker, qui conjecture que Diodore, dans sa vieillesse, renonça à la doctrine tout à la fois éléatique et mégarique de l'unité absolue pour adopter la philosophie corpusculaire. Mais, de bonne foi, une telle conjecture n'a-t-elle pas sa vraisemblance? L'histoire de la science ne nous offre-t-elle point à chaque instant et à chaque pas des exemples multipliés de ces sortes de variations philosophiques? Quelle impossibilité voit-on à ce qu'un disciple d'Euclide fût devenu partisan d'Épicure? Cent années s'étaient écoulées depuis la fondation de l'école de Mégare. La philosophie mégarique avait perdu déjà, en partie du moins, cette vertu de propagation qui s'attache à toute doctrine naissante. Est-il donc bien surprenant qu'un grand système, tel que l'épicurisme, qui, sans être original assurément, venait cependant, sous la main de l'homme de génie son promoteur, conférer à l'antique philosophie d'Abdère une sorte de jeunesse et de vigueur nouvelles, ait amené à lui, par une puissance supérieure d'attraction, un homme dont l'esprit avait dû puiser dans la dialectique contentieuse et subtile de l'école d'où il sortait une égale disposition à embrasser toute espèce de doctrines?

Une objection reste pourtant ici à discuter et à résoudre. Diodore, nous l'avons établi plus

haut, niait le mouvement, du moins en tant qu'actuel. Or, si la négation du mouvement semble découler, à titre de conséquence naturelle et nécessaire, de la doctrine de l'unité absolue, elle ne paraît pas dériver également bien du système de la pluralité, auquel, au contraire, elle semble répugner; de telle sorte qu'à ce compte il y aurait réellement une contradiction formelle dans la philosophie de Diodore, qui, d'une part, en niant le mouvement, aurait dû admettre en même temps l'unité absolue, ou, d'autre part, n'aurait dû adopter les atomes, c'est-à-dire la pluralité, qu'à la condition d'admettre aussi le mouvement. Pour toute réponse à cette difficulté, nous pourrions dire qu'en présence de documents aussi considérables que ceux qui établissent dans la philosophie de Diodore, d'une part la négation du mouvement, d'autre part l'adoption de l'atomisme, l'histoire de la philosophie doit constater à la fois ces deux points, et les admettre, fussent-ils réellement contradictoires. Mais, d'ailleurs, y a-t-il là véritablement contradiction? Oui, au fond des choses, attendu que la doctrine de la pluralité est inconciliable avec celle de l'immobilité; non, dans la pensée de Diodore, qui, d'abord, ne nie le mouvement qu'en tant qu'actuel et non en tant qu'accompli, et qui, ensuite, a pu, suivant

en ceci les traces de Zénon d'Élée, estimer et entreprendre de démontrer que le mouvement est impossible, même dans l'hypothèse de la pluralité. Sans doute, il resterait toujours cette différence entre le philosophe d'Élée et celui de Mégare, que ce dernier admettait la pluralité, tandis que celui-là admettait l'unité absolue. Mais, puisque Zénon, dans une série d'arguments[1] que nous a conservés Aristote en sa *Phy-*

[1] Nous avons reproduit plus haut deux d'entre ces quatre arguments (le 1er et le 3e), en les rapprochant de ceux de Diodore, qui n'en sont qu'une imitation. Il ne sera peut-être pas sans intérêt de citer ici les deux autres (2 et 4).

Deuxième argument : Le mouvement n'existe pas ; car, ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui va le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût arrivé déjà au point d'où l'autre part, ce qui est impossible avec la divisibilité à l'infini qui, subdivisant infiniment l'espace, met toujours un infiniment petit quelconque entre les deux coureurs. (Aristote, *Phys.,* VI.) C'est l'argument nommé l'*Achille*. Bayle l'a développé ainsi qu'il suit : « Supposons une tortue à vingt pas en avant d'Achille ; limitons la vitesse de la tortue et celle de de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un ; elle sera donc plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le vingt et unième pas, elle gagnera la vingtième partie du vingt-deux ; et pendant qu'il gagnera cette vingtième partie, elle parcourra la vingtième partie de la partie vingt et unième. »

Quatrième argument : Le mouvement conduit à l'absurdité. Supposez deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée, et avec la

sique, avait entrepris de prouver aux partisans de la pluralité, que, même dans leur hypothèse, que pour son compte il ne partageait pas, le mouvement est impossible, Diodore, à son tour, a fort bien pu, adoptant sur les traces des abdé-

même vitesse ; supposez que l'une parte de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu ; comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné quand l'autre l'aura entièrement parcouru, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal, d'où il résulte qu'une moitié de temps paraît égale au double. (Arist., *Phys.*, l. VI.) Cet argument a été développé par Bayle sous la forme suivante : « Ayez une table de quatre aunes ; prenez deux corps qui aient aussi quatre aunes, l'un de bois, l'autre de pierre ; que la table soit immobile, et qu'elle soutienne la pièce de bois selon la longueur de deux aunes à l'occident ; que le morceau de pierre soit à l'orient, et qu'il ne fasse que toucher le bord de la table. Qu'il se meuve sur cette table vers l'occident, et qu'en une demi-heure il fasse deux aunes, il deviendra contigu au morceau de bois. Supposons qu'ils ne se rencontrent que par leurs bords, et de telle sorte que le mouvement de l'un vers l'occident n'empêche point l'autre de se mouvoir vers l'orient ; qu'au moment de leur contiguité, le morceau de bois commence à tendre vers l'orient, pendant que l'autre continue à tendre vers l'occident ; qu'ils se meuvent d'égale vitesse ; dans une demi-heure, le morceau de pierre achèvera de parcourir toute la table ; il aura donc parcouru un espace de quatre aunes dans une heure, savoir, toute la superficie de la table. Or, le morceau de bois dans une demi-heure a fait un semblable espace de quatre aunes, puisqu'il a touché toute l'étendue du morceau de pierre par les bords ; il est donc vrai que deux mobiles

ritains et d'Épicure cette pluralité, reproduire sur ce terrain les conclusions posées par Zénon touchant la non-existence du mouvement, et admettre ainsi en même temps la doctrine de la pluralité et celle de l'immobilité, deux doctrines qui, au fond, répugnent entre elles, mais qui pouvaient ne point paraître contradictoires à Diodore. Et pourquoi lui eussent-elles semblé plus contradictoires qu'à Zénon d'Élée et à Sextus? Ne voyons-nous pas Zénon, dans les arguments[1] reproduits par Aristote en sa *Physique*, établir l'impossibilité du mouvement sur l'hypothèse de la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire, de l'infinie pluralité? Sextus ne dit-il pas en propres termes que « soit qu'on adopte l'hypothèse

d'égale vitesse font le même espace, l'un dans une demi-heure, l'autre dans une heure; donc une heure et une demi-heure font des temps égaux; ce qui est contradictoire. Aristote dit que c'est un sophisme, puisque l'un de ces mobiles est considéré par rapport à un espace qui est en repos, savoir, la table, et que l'autre est considéré par rapport à un espace qui se meut, savoir, le morceau de pierre. J'avoue qu'il a raison d'observer cette différence; mais il n'ôte pas la difficulté; car il reste toujours à expliquer une chose qui paraît incompréhensible : c'est qu'en même temps un morceau de bois parcoure quatre aunes par son côté méridional, et qu'il n'en parcoure que deux par sa surface inférieure. »

[1] L. VI. — Voir, plus haut, ces quatre arguments avec le développement qu'ils ont reçu de Bayle.

« de la divisibilité à l'infini, soit qu'on se rallie, « au contraire, à l'hypothèse de l'indivisibilité, « l'existence du mouvement est, dans l'un et « l'autre cas, également problématique. Ἐάν τε « πάντα εἰς ἄπειρα τέμνηται, ἔαν τε πάντα εἰς ἀμερὲς « καταλήγῃ, ἄπορος ὁ περὶ τῆς κινήσεως εὑρηθήσεται « λόγος[1]. » Il y a, d'ailleurs, dans le traité de Sextus *Contre les Dogmatiques*, un passage déjà cité plus haut, et qui prouve de la manière la plus formelle que, loin d'avoir découvert une contradiction entre la doctrine des infiniments petits, ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα, c'est-à-dire la doctrine de la pluralité, et celle de l'immobilité, Diodore admettait la seconde comme conséquence logique de la première. « Que rien ne « se meuve (dit Sextus), ceci résulte parfaite- « ment de l'hypothèse des indivisibles admise « par Diodore Cronus. En effet, un corps « indivisible doit être contenu en un lieu indi- « visible, et partant, ne se mouvoir, ni en ce « lieu où il est, puisqu'il l'emplit et qu'il lui fau- « drait pour se mouvoir un lieu plus grand, ni « en un autre lieu où il n'est pas, puisqu'il n'y « est pas encore; de telle sorte qu'il n'y a pas « de mouvement[2]. » Ce passage est décisif. Il

[1] *Adv. math.*, l. IX, *de Motu*.

[2] Καὶ μὴ κινεῖσθαι μὲν, τοῦτο ἀκολουθόν ἐστι ταῖς κατ' αὐτὸν

prouve péremptoirement que Diodore, au lieu d'une contradiction entre la doctrine de l'immobilité et celle de la pluralité, apercevait au contraire une convenance. L'existence des *ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα*, c'est-à-dire l'indivisibilité dans la pluralité, paraissait à Diodore la condition logique de la non-existence du mouvement, *μὴ κινεῖσθαι τοῦτο ἀκολοῦθον ταῖς τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσι*[1]. Cette connexion n'était-elle pas plus illusoire que réelle? C'est ce qu'il faut savoir reconnaître. Mais toujours est-il (et c'est ici la question qu'il s'agissait de résoudre) que la doctrine de l'immobilité, au lieu d'exclure chez Diodore, ainsi qu'on l'a prétendu, la doctrine de la pluralité, la présuppose au contraire et en dérive, à la condition néanmoins que l'indivisibilité appartienne à chacun des éléments de cette pluralité.

Telle fut, sur les points où il nous a été possible de la suivre, de l'exposer et de l'apprécier, la philosophie de Diodore Cronus. Esprit doué d'une médiocre originalité, Diodore, sauf la théorie qui lui appartient sur les conditions de

τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσι. Τὸ γὰρ ἀμερὲς σῶμα ὄφελει ἐν ἀμερεῖ τόπῳ περιέχεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο μήτε ἐν αὐτῷ κινεῖσθαι (ἐμπεπλήρωκε γὰρ αὐτόν· δεῖ δὲ τόπον ἔχειν μείζονα τὸ κινούμενον) οὔτε ἐν ᾧ μή ἐστιν (οὔπω γάρ ἐστιν ἐν ἐκείνῳ)· ὥστε οὐδὲ κινεῖται. (*Adv. math.*, l. IX.)

[1] Sextus Empir., *Adv. math.*, l. IX.

légitimité du jugement conditionnel, sauf aussi quelques arguments qui lui sont propres touchant la non-existence du mouvement, reproduit, sur les autres points de sa philosophie, les doctrines de trois grandes écoles, les unes antérieures à lui, l'autre contemporaine. Disciple de Démocrite et d'Épicure [1] sur la question du principe matériel des choses, il est sectateur de Zénon sur la question du mouvement, de telle sorte que son ontologie participe tout à la fois et de l'abdéritanisme et de l'éléatisme. Hâtons-nous d'ajouter que, par des liens non moins étroits, Diodore, sur d'autres points, se rattache à la sophistique. Que sont, en effet, autre chose que des sophismes, les arguments du dialecticien de Mégare, soit pour établir qu'il n'y a pas de mouvement dans le présent, soit pour prétendre qu'il n'y a rien de contingent dans le passé ni dans l'avenir, soit enfin pour soutenir qu'il n'y a jamais d'ambiguité dans les mots dont se com-

[1] La physique épicurienne n'est autre chose qu'une reproduction et un développement de la physique abdéritaine. Si l'on compare la doctrine d'Épicure sur l'origine et la formation des choses avec le système de Leucippe et de Démocrite, il est facile de se convaincre que cette doctrine ne possède aucun caractère d'originalité. — Voir, sur ce point, nos *Études philosophiques*, t. 2 de la seconde édition.

pose le langage? Les sophistes ne sont pas tous antérieurs à Socrate. A l'exemple de toutes les autres sectes, la secte sophistique eut, postérieurement au maître de Platon, ses continuateurs, et l'on ne saurait, du moins en une certaine mesure, méconnaître en Diodore, de même qu'en Eubulide et en Alexinus, l'héritier des Euthydème, des Prodicus, des Hippias.

ÉCOLE D'ÉLIS.

PHÆDON.

Phædon ne fut le disciple d'aucun mégarique, et si l'école d'Élis, dont il est le fondateur, est généralement considérée comme une annexe de celle de Mégare, elle le doit moins à Phædon lui-même qu'à ses successeurs, Plistane d'Élis, Ménédème d'Érétrie, et Asclépiade de Phlionte, qui, tous, au rapport de Diogène de Laërte [1], avaient été disciples de Stilpon. Phædon eut pour maître Socrate. Il lui dut en même temps le bienfait de la science et celui de la liberté. En effet, né à Élis, Ἠλεῖος, ainsi que le rapportent Diogène de Laërte [2] et Strabon [3], Phædon fut pris par les ennemis ou par des pirates, et fait esclave. Transféré à Athènes, probablement après avoir été vendu, il s'y fit connaître de Socrate qui, au rapport de Diogène de Laërte, dé-

[1] L. II, *in Phæd.*
[2] *Ibid.*
[3] L. IX.

termina Alcibiade ou Criton à le racheter : Μετεῖχε Σωκράτους, ἕως αὐτὸν λυτρώσασθαι τοὺς περὶ Ἀλκιβιάδην ἢ Κρίτωνα προύτρεψε[1]. Hésychius, et, après lui, Suidas, rapportent les mêmes circonstances : Ἐντυχὼν δὲ Σωκράτει ἐξηγουμένῳ (dit Suidas[2], qui paraît reproduire ici le texte même d'Hésychius) ἠράσθη τῶν λόγων αὐτοῦ, καὶ αἰτεῖ λύσασθαι · ὁ δὲ πείθει Ἀλκιβιάδην πρίασθαι αὐτόν. Hiéronyme, dans Diogène de Laërte, dit aussi que Phædon avait été esclave : Ἱερόνυμος δ'ἐν τῷ περὶ ἐποχῆς καθαπτόμενος δοῦλον αὐτὸν εἴρηκε[3]. Aulu-Gelle, tout en tombant d'accord avec Diogène de Laërte, Hésychius et Suidas sur le fait de l'esclavage de notre philosophe, rapporte que ce fut Cébès qui le racheta et en fit son disciple : « Eum Cebes So« craticus, hortante Socrate, emisse dicitur, ha« buisseque in philosophiæ disciplinis[4]. » Sorti donc de l'esclavage et d'une condition plus humiliante encore[5], où l'esclavage l'avait fait tom-

[1] Diog. L., l. II, *in Phæd.*

[2] V. Φαίδων.

[3] Diog. L., l. II, *in Phæd.*

[4] *Noct. attic.*, l. I, c. 11.

[5] On trouve dans Diogène de Laërte, dans Origène, et dans Suidas, quelques détails relatifs à cette condition :

Diogène de Laërte (l. II, *in Phæd.*) : « Καὶ ἠναγκαθηστῆναι ἐπ' οἰκήματος. »

Origène (l. I, *contra Celsum*) : « Εἰ δ' ἐπὶ τῷ προτέρῳ βίῳ ὀνειδίζειν μέλλομεν τοῖς μεταβαλοῦσιν, ὥρα καὶ Φαίδωνος

ber, Phædon devint le disciple de Socrate d'abord, puis de Cébès peut-être, ainsi que le veut Aulu-Gelle, et finit par élever à Élis, sa patrie, une école de philosophie. Il y eut pour disciples Plistane d'Élis, ainsi que le rapporte Diogène de Laërte[1], *διάδοχος δ' αὐτοῦ Πλείστανος Ἠλεῖος*, et aussi Œchipylle et Moschus, ainsi qu'il résulte du témoignage du même historien[2] : *Αἰχιπύλῳ καὶ Μόσχῳ τοῖς ἀπὸ Φαίδωνος*, enfin, Asclépiade de Phliasie et Ménédème d'Érétrie, ainsi qu'il résulte du passage suivant de Diogène de Laërte en sa biographie de Ménédème : « *Ἀσκληπιάδου δὲ τοῦ Φλιασίου περισπάσαντος αὐτόν, ἐγένετο (Μενεδήμος) ἐν Μεγάροις παρὰ Στίλπωνα, οὗπερ ἀμφότεροι διήκουσαν*[3]. » Ce fut cette même école, dite d'abord école d'Élis, qui fut plus tard appelée école d'Érétrie, du nom du lieu où elle fut transférée par Ménédème, *Ἠλείακοι προσηγορεύοντο· ἀπὸ δὲ Μενεδήμου Ἐρετριακοί*[4]. Ce témoignage est

ἡμᾶς κατηγορεῖν καὶ φιλοσοφήσαντος. Ἐπεὶ, ὡς ἱστορία φησίν, ἀπὸ οἰκήματος ἑταίου αὐτὸν μετήγαγεν εἰς φιλοσόφικον διατριβὴν ὁ Σωκράτης. »

Suidas (V. Φαίδων) : « Τοῦτον συνέβη πρῶτον αἰχμάλωτον ὑπὸ Ἰνδῶν (Deycks propose ληστῶν) ληφθῆναι. Εἶτα πραθεὶς πορνοβοσκῷ τινι, προέστη ὑπ' αὐτοῦ πρὸς ἑταίρισιν ἐν Ἀθήναις. »

[1] L. II, *in Phæd.*

[2] L. II, *in Menedem.*

[3] Diog. L., l. II, *in Menedem.*

[4] Diog. L., l. II, *in Phæd.*

celui de Diogène de Laërte. Strabon [1] s'énonce dans un sens tout à fait analogue : ... Καθάπερ καὶ Φαίδωνα μὲν τὸν Ἠλεῖον οἱ Ἠλιακοὶ διεδέξαντο, Μενέδημον δὲ τὸν Ἐρετριέα οἱ Ἐρετριακοί.

Dans cette école d'Élis qu'il avait fondée, Phædon apporta et institua les principes qu'il avait puisés dans l'école de Socrate; aussi est-il appelé par Strabon [2] σωκράτικος. Ces principes devaient constituer le fond des écrits qu'il composa sous la forme socratique, celle du dialogue, et dont les titres seuls sont venus jusqu'à nous. Ces titres sont les suivants : *Nicias*, *Médius*, *Antimaque ou les Vieillards*, les *Entretiens scythiques*, *Simon*, *Zopyre* [3]. Toutefois, on lui contestait les quatre premiers, puisque le *Médius* passait, dans l'opinion de quelques-uns, pour être d'Æschine ou de Polyène ; les *Entretiens scythiques* pour être d'Æschine, et l'*Antimaque ou les Vieillards* pour être d'un autre auteur que Phædon [4]. Restaient donc le *Simon*

[1] L. IX.

[2] *Ibid.*

[3] Διαλόγους δὲ συνέγραψε γνησίους μὲν, Ζώπυρον, Σίμωνα, καὶ δισταζόμενον Νικίαν, Μήδων (ὅν φασί τινες Αἰσχίνου, οἱ δὲ Πολυαίνου), Ἀντίμαχον, ἢ Πρεσβύτας (καὶ οὗτος διστάζεται), Σκυθικοὺς λόγους (καὶ τούτους τινες Αἰσχίνου φασι). Diog. L., l. II, *in Phæd.*)

[4] Diog. L., *ibid.*

et le *Zopyre,* que personne ne lui contestait, et qui étaient écrits, dit-on, avec une rare élégance [1]. S'il faut en croire Strabon, les dialogues écrits par Phædon roulaient sur Socrate : « Is « (Phædo) postea philosophus illustris fuit, ser- « monesque ejus de Socrate admodum elegantes « leguntur [2]. » C'est dans l'un de ces écrits apparemment que se trouvait cette pensée, mentionnée par Sénèque, sur la fréquentation des hommes sages : « Minuta quædam, ut ait Phæ- « don, animalia cum mordent, non sentiuntur. « Adeo tenuis illis et fallens in periculum vis « est. Tumor indicat morsum, et in ipso tumore « nullum vulnus apparet. Idem tibi in conver- « satione virorum sapientium eveniet; non de- « prehendes quemadmodum aut quando tibi « prosit; profuisse deprehendes. Quorsum, in- « quis, hoc pertinet? Æque præcepta bona, si « sæpe tecum sint, profutura, quam bona « exempla [3]. »

Il était réservé au nom de Phædon de devenir le titre du plus célèbre d'entre tous les dialogues de Platon. Ce dialogue, on le sait, est ouvert par Échécrate, qui vient s'informer des circonstances qui signalèrent les derniers mo-

[1] Sermones admodum elegantes. (Strabon, l. IX.)

[2] *Id.*, *ibid.*

[3] Epist. 94.

ments de Socrate ; et c'est Phædon, le fidèle disciple de Socrate, qui entreprend de raconter ces circonstances dans leurs plus minutieux détails, et qui rappelle avec une pieuse exactitude les derniers actes et les paroles suprêmes du maître. « J'y étais moi-même, dit-il à Échécrate, « et puisque tu me demandes de te raconter « tout cela dans les plus grands détails, je vais « essayer de te satisfaire. Car le plus grand bon« heur pour moi, c'est de me rappeler Socrate, « soit en en parlant moi-même, soit en écou« tant un autre en parler[1]. » Aujourd'hui que les siècles ont détruit les écrits du fondateur de l'école d'Élis, et que la critique, toute patiente et laborieuse qu'elle soit, se trouve impuissante à rien rétablir de ses travaux, le nom de Phædon n'a pourtant rien à craindre de l'oubli. Platon ne l'a-t-il pas voué à l'immortalité?

[1] Platon, dialogue le *Phædon*.

ÉCOLE D'ÉRÉTRIE.

MÉNÉDÈME.

Il ne faut pas confondre le philosophe dont il s'agit ici avec un autre du même nom, qui fut disciple de Colotès de Lampsaque, et qui paraît avoir été rangé par Diogène de Laërte[1] parmi les cyniques. Le philosophe dont nous avons à traiter en ce mémoire appartenait à la secte de Phædon, *τῶν ἀπὸ Φαίδωνος*, comme il est dit par Diogène. Ce même historien rapporte que Ménédème, ayant été envoyé par les érétriens en garnison à Mégare, fréquenta l'Académie et les leçons de Platon, et ne tarda pas à quitter les armes pour l'étude[2]. Comme le séjour que fit Platon à Mégare, immédiatement après la mort de Socrate, fut de courte durée, et que, d'ailleurs, l'Académie, cette école fondée par Platon, avait, ainsi que son nom suffit à l'indiquer, son siége à Athènes, c'était à Athènes que Ménédème allait écouter Platon, ce que permettait aisément la

[1] L. VI.

[2] Πεμφθεὶς δὲ φρουρὸς ὁ Μενέδημος ὑπὸ τῶν Ἐρετριέων εἰς Μέγαρα, ἀνῆλθεν εἰς Ἀκαδημίαν πρὸς Πλάτωνα, καὶ θηραθεὶς κατέλιπε τὴν στρατείαν. (Diog. L., l. VI.)

proximité des deux villes. Ménédème commença donc par être l'un des disciples de la première Académie. Mais bientôt, s'il faut en croire le récit de Diogène de Laërte, il se vit détourné de cette école par Asclépiade de Phlionte[1], qui le retint à Mégare, où tous deux s'attachèrent à Stilpon[2], Ménédème devint ainsi l'un des sectateurs du mégarisme. La première époque de son éducation philosophique avait appartenu à l'Académie; la seconde à l'école de Mégare; la troisième devait appartenir à l'école d'Élis. En effet, Diogène de Laërte ajoute que, de Mégare, Asclépiade et Ménédème passèrent à Élis, où ils se réunirent à Æchipylle et à Moschus, deux disciples de Phædon, dont les sectateurs s'appelaient alors encore éléens, mais devaient, dans la suite, être appelés érétriens, du nom d'Érétrie, patrie de Ménédème[3]. Ce fut à cette époque que Ménédème, de disciple qu'il avait été jus-

[1] Ville de la Phliasie. La Phliasie était un canton de la Sycionie, et formait un petit état indépendant.

[2] Ἀσκληπιάδου δὲ τοῦ Φλιασίου περισπάσαντος αὐτόν, ἐγένετο ἐν Μεγάροις παρὰ Στίλπωνα, οὗπερ ἀμφότεροι διήκουσαν. (Diog. L., l. II, *in Menedem.*)

[3] Κἀντεῦθεν πλεύσαντες εἰς Ἦλιν, Αἰχιπύλῳ καὶ Μόσχῳ, τοῖς ἀπὸ Φαίδωνος παρέβαλον· οἱ μέχρι μὲν τούτων (ὡς προείρηται ἐν τῷ περὶ Φαίδωνος) Ἠλειακοὶ προσηγορεύοντο· Ἐρετρικοὶ δὲ ἐκλήθησαν ἀπὸ τῆς πατρίδος τοῦ περὶ οὗ λόγος. (Diog. L., l. II, *in Menedem.*)

que-là, devint lui-même chef d'école, et que la secte d'Élis s'absorba dans celle d'Érétrie. Mais où cette nouvelle école, dite d'Érétrie, eut-elle son siége? Fut-ce à Érétrie, ainsi que son nom semble l'indiquer? Fut-ce à Élis, où Asclépiade et Ménédème étaient allés se joindre à Æchipylle et à Moschus, ces deux disciples de Phædon? Le passage de Diogène de Laërte que nous venons de citer n'est pas suffisamment explicite à cet égard; et la même remarque serait applicable à un autre passage de la biographie de Phædon, où le même historien, après avoir dit que Phædon eut pour successeur Plistane d'Élis, et celui-ci, Ménédème d'Érétrie et Asclépiade de Phlionte qui sortaient de l'école de Stilpon, ajoute que, antérieurement à ces deux philosophes, l'école fondée par Phædon s'appelait école d'Élis, et qu'à partir de Ménédème, elle prit le nom d'école d'Érétrie[1]. Ces deux endroits n'offrent donc rien de bien décisif sur la question, et l'on n'en saurait conclure avec certitude que ce fut à Érétrie même qu'eut son siége l'école de Ménédème. Pour établir donc péremptoirement que le nom d'école d'Érétrie ne vint pas seulement de ce

[1] Διάδοχος δὲ αὐτοῦ (Φαίδωνος` Πλείσταvος, Ἠλεῖος. Καὶ τρίτοι ἀπ' αὐτοῦ οἱ περὶ Μενέδημον τὸν Ἐρετριέα καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν Φλιάσον, μετάγοντες ἀπὸ Στίλπωνος. Καὶ ἕως μὲν τούτων Ἠλειάκοι προσηγορεύοντο, ἀπὸ δὲ Μενεδήμου, Ἐρετριακοί.

que Ménédème était né dans cette ville, mais encore et surtout de ce qu'il y transféra l'école fondée à Élis par Phædon, il devient nécessaire d'avoir recours à d'autres textes plus décisifs; et c'est dans la biographie même de Ménédème, par Diogène de Laërte, que nous les rencontrerons. Dans un premier passage, Diogène de Laërte dit que Ménédème remplissait tous les devoirs de l'amitié envers ceux pour qui il professait de l'attachement, et que, *comme Érétrie*[1] *était une ville insalubre*, il y donnait quelquefois des repas, dans lesquels il s'égayait avec des poëtes et des musiciens[2]. Dans un second passage, Diogène de Laërte dit encore que Ménédème et Asclépiade se marièrent tous deux dans la même famille, qu'ils vécurent en commun, *μιᾶς οὔσης οἰκίας*, et qu'Asclépiade mourut le premier, à Érétrie, dans un âge fort avancé, *ὁ μέντοι Ἀσκληπιάδης προκατέστρεψεν ἐν Ἐρετρίᾳ γηραιὸς ἤδη*[3]. Ces deux derniers textes établissent suffisamment que ce fut dans sa patrie même, à Érétrie, que Ménédème établit le siége de son école, dans laquelle il eut pour assesseur, plutôt encore que

[1] Érétrie, ville de l'île d'Eubée.

[2] Ἦν δὲ καὶ φιλυπόδοχος, καὶ (διὰ τὸ νοσῶδες τῆς Ἐρετρίας) πλείω συνάγων συμπόσια, ἐν οἷς καὶ ποιητῶν καὶ μουσικῶν. (Diog. L., l. II, *in Menedem.*)

[3] *Id.*, *ibid.*

pour disciple, son ami Asclépiade. La destinée de ces deux philosophes était depuis longtemps unie par des liens que la mort seule put rompre. A Athènes, pauvres tous deux, ils avaient ensemble gagné leur vie par un travail manuel auquel ils se livraient de nuit[1], afin de pouvoir, pendant le jour, assister aux enseignements de l'Académie. Puis, abandonnant Platon pour Stilpon, ils étaient devenus ensemble disciples de l'école de Mégare. Plus tard encore, disciples tous deux de l'école d'Élis, probablement sous ce Plistane que Diogène de Laërte donne pour successeur à Phædon[2], et conjointement avec Æchipylle et Moschus[3], ils avaient fini tous deux par transplanter à Érétrie, dans la patrie de Ménédème, la secte de Phædon, et y avaient établi, sous le nom de philosophie érétrienne, une école dans laquelle la secte d'Élis s'était ab-

[1] Ce fait est attesté par Athénée (l. IV, c. 19) : Μενέδημον γοῦν καὶ Ἀσκληπιάδην, τοὺς φιλοσόφους, νέους ὄντας καὶ πενομένους, μεταπεμψάμενοι ἠρώτησαν πῶς ὅλας τὰς ἡμέρας τοῖς φιλοσόφοις συσχολάζοντες, κεκτημένοι δὲ μηδέν, εὐεκτῶσιν οὕτω τοῖς σώμασι· καὶ οἱ ἐκέλευσαν μεταπεμφθῆναί τινα τῶν μυλωθρῶν· ἐλθόντος δὲ ἐκείνου, καὶ εἰπόντος ὅτι νυκτὸς ἑκάστης κατιόντες εἰς τὸν μύλωνα, καὶ ἀλοῦντες, δύο δράχμας ἀμφότεροι λαμβάνουσι· θαυμάσαντες οἱ αὐτοὺς Ἀρεοπαγῖται διακοσίαις δραχμαῖς ἐτίμησαν.

[2] L. II, *in Phædon.*

[3] L. II, *in Menedem.*

sorbée. Asclépiade, ainsi que nous l'avons dit déjà, était mort le premier, Ménédème continua à demeurer à Érétrie, où, après avoir essuyé beaucoup de mépris[1] de la part de ses compatriotes, il finit par acquérir l'estime générale, et se vit confier l'administration de la cité. Diogène de Laërte rapporte que, dans une ambassade dont il fut chargé auprès de Ptolémée et de Lysimaque, il fut accueilli par ces deux princes avec une grande distinction. En une autre circonstance, ayant été envoyé auprès de Démétrius Poliorcète, et la ville d'Érétrie lui ayant, à cette occasion, alloué deux cents talents, Ménédème en fit retrancher cinquante. Toutefois, il paraît, par le récit de Diogène, qu'il se chargea malgré lui de cette négociation, qui regardait la ville d'Orope, ainsi que le rapporte Euphante en ses *Histoires*[2]. Le fils de ce même Démétrius[3], Antigone, qui fut surnommé Gonatas, avait beaucoup d'amitié pour notre philosophe, et se glo-

[1] Diogène de Laërte rapporte, en sa biographie, que ses concitoyens le traitaient de chien et de visionnaire, *κύων καὶ λῆρος*.

[2] C'est Euphante le Mégarique dont il est ici question. — Voir le chapitre spécial où il en est traité.

[3] Démétrius Poliorcète eut pour fils Antigone Gonatas. Il avait eu pour père Antigone, l'un des lieutenants d'Alexandre, qui périt en 301 avant notre ère à la bataille d'Ipsus qu'il livra contre Ptolémée, Séleucus et Lysimaque.

rifiait d'être son disciple. Ce prince ayant mis en déroute des peuplades barbares auprès de Lysimachie, Ménédème fit, à sa louange, un décret simple et sans flatterie, dont le début était : « En conséquence des témoignages rendus par « les généraux d'armée et par les principaux « membres du conseil, que le roi Antigone est « rentré victorieux dans ses États après avoir « dompté des peuples barbares, et qu'il gouverne « son royaume raisonnablement, le sénat et le « peuple ont trouvé bon d'ordonner, etc. » Ces égards pour Antigone le rendirent suspect. Aristodème l'accusa de trahison; ce qui lui fit prendre le parti de se retirer à Orope, où il demeura dans le temple d'Amphiaraüs, jusqu'à ce que les vases d'or du temple s'étant trouvés perdus, ainsi que le rapporte Hermippus dans Diogène de Laërte[1], les Béotiens lui enjoignirent de se retirer. Il obéit avec douleur, et étant rentré secrètement dans sa patrie, il en emmena sa femme et ses filles, et se réfugia auprès d'Antigone, où il mourut de tristesse. Tel est le récit d'Hermippus. Mais Héraclide, également dans Diogène de Laërte[2], en parle tout différemment. Il dit que Ménédème, devenu le premier sénateur

[1] L. II, *in Menedem.*
[2] *Ibid.*

d'Érétrie, préserva plus d'une fois sa patrie de la tyrannie en rendant vains les efforts de ceux qui voulaient la livrer à Démétrius; qu'il fut faussement accusé d'avoir voulu la trahir pour les intérêts d'Antigone; qu'il alla même trouver ce prince pour l'engager à affranchir sa patrie de la servitude, et que, n'ayant pu l'y déterminer, il se priva de nourriture pendant sept jours, au bout desquels il mourut. Ce récit d'Héraclide, d'après la remarque de Diogène de Laërte[1], est conforme à celui d'Antigone de Caryste. Héraclide ajoute que Ménédème mourut dans la soixante-quatorzième année de son âge.

A ces documents, que nous empruntons à Diogène de Laërte en sa biographie de Ménédème, ajoutons encore quelques autres détails donnés dans ce même écrit par le même historien sur la vie et le caractère de notre philosophe. Ménédème avait beaucoup de gravité, ce qui donna lieu à cette plaisanterie de Cratès[2] : *Asclépiade de Phliasie et le taureau d'Érétrie*, Φλίασόν τε Ἀσκληπιάδην, καὶ Ταῦρον Ἐρέτρην. Timon[3] se moque aussi de la manière dont Ménédème

[1] L. II, *in Menedem.*

[2] Le Cynique, de Thèbes; disciple de Diogène de Sinope.

[3] De Phlionte; disciple de Stilpon d'abord, puis de Pyrrhon; auteur des *Silles*.

haussait les sourcils quand il commençait à parler, λόγον ἀναστήσας ὠφρυωμένος ἀφροσίβομβαξ.—Antigone lui ayant fait un jour demander s'il lui conseillait d'assister à un festin dissolu, il lui fit répondre seulement qu'il se souvînt qu'il était fils de roi [1]. —Quelqu'un lui demandant un jour s'il convenait au sage de se marier : Que vous semble, dit-il, suis-je un sage ? Et, sur la réponse affirmative de son interlocuteur, il ajouta : Et je suis marié. —On disait en sa présence qu'il y a plusieurs sortes de biens. Quel en est le nombre, dit-il ; croyez-vous qu'il y en ait plus de cent?—Il n'aimait point la somptuosité dans les repas, et il aurait voulu corriger de ce défaut ceux qui l'invitaient à leur table. S'étant trouvé un jour à un festin de ce genre, il ne dit rien, mais il en blâma la profusion en ne mangeant que des olives. — Sa franchise faillit le perdre, lui et son ami Asclépiade, chez Nicocréon, tyran de Chypre. Ce prince les ayant invités, avec d'autres philosophes, à une fête qui se célébrait tous les mois, Ménédème dit que, si ces convives formaient une compagnie honorable, il fallait renouveler la fête tous les jours, sinon que c'était même trop d'une fois. Le tyran ayant répondu qu'il avait coutume de donner ce jour

[1] Antigone était fils du roi Démétrius Poliorcète.

à la conversation avec les philosophes, Ménédème persista dans son opinion, et démontra que la conversation des hommes sages était utile en tout temps, comme les sacrifices, et poussa même la chose si loin que si un trompette ne les eût avertis du moment du départ, ils eussent peut-être laissé leur vie en Chypre. On ajoute que, lorsqu'ils furent en mer, Asclépiade dit que la douceur des airs du trompette les avait sauvés, au lieu que la rudesse de Ménédème les aurait perdus. — Quand il fut parvenu au maniement des affaires de l'État, il était si timide et si distrait qu'un jour, au lieu de mettre l'encens dans l'encensoir, il le mit à côté. Cratès l'ayant blâmé de s'être chargé du gouvernement, Ménédème ordonna qu'on le conduisît en prison; sur quoi, le cynique, le regardant fixement, lui reprocha de s'ériger en nouvel Agamemnon, en tyran de la ville. — Ménédème avait l'âme grande et généreuse. — Quant à sa complexion, quoique déjà vieux, il était aussi vigoureux qu'en sa jeunesse, et aussi ferme qu'un athlète. Il avait le teint basané, de l'embonpoint et une taille moyenne. Au temps de Diogène de Laërte, sa statue était encore dans l'ancien stade d'Érétrie. — Ménédème remplissait tous les devoirs de l'amitié envers ceux sur qui s'étaient portées ses affections; et, comme Érétrie était une ville

insalubre, il donnait de temps en temps des repas dans lesquels il s'égayait avec des poëtes et des musiciens. — Il aimait beaucoup Aratus Lycophron, poëte tragique, mais Homère plus que tous les autres. Il faisait cas des poëtes lyriques. Il estimait Sophocle.—Il avait un vif penchant à l'amitié, ainsi que le prouve celle qui l'unit à Asclépiade, et qui égala celle de Pylade et d'Oreste. Il était moins âgé que son ami. Archépolis leur ayant fait compter trois mille pièces d'argent, chacun d'eux s'obstina à n'être pas le premier à les accepter, de telle sorte que tous deux refusèrent. Ils vivaient en commun. On dit qu'ils prirent femme tous deux dans la même famille : Ménédème la mère, Asclépiade la fille. On rapporte que, quelque temps après la mort d'Asclépiade, un ami de ce dernier s'étant présenté à la table de Ménédème, les domestiques refusaient de le recevoir; mais que Ménédème le fit entrer, en disant qu'Asclépiade mort devait avoir chez lui la même autorité qu'il avait eue durant sa vie. Ces deux amis eurent pour protecteurs Hipponicus de Macédoine et Agétor de Lamia[1]. Celui-ci leur fit présent à chacun de trente mines[2], et Hipponicus donna deux mille drach-

[1] Ville de Thessalie.

[2] Une mine valait cent drachmes, et pouvait équivaloir à environ 90 francs de notre monnaie.

mes à Ménédème pour doter ses filles; il en avait trois d'Orope, sa femme, à ce que dit Héraclide. — Persée[1] fut le seul contre qui Ménédème ne cessa d'avoir de la haine, parce qu'Antigone ayant voulu, par considération pour notre philosophe, rétablir le régime républicain dans Érétrie, Persée l'en dissuada. Aussi Ménédème s'emporta, dans un festin, contre Persée, et parla de lui en ces termes : « Il peut être philo« sophe, mais il est le plus méchant de tous ceux « qui sont et seront sur la terre. »

En ce qui concerne les doctrines philosophiques de Ménédème, il est regrettable que nous n'ayons conservé ni les écrits d'Héraclide, ni une biographie de Ménédème composée par Antigone de Caryste, ni le livre de Sphærus du Bosphore, cet élève du stoïcien Cléanthe, qui, au rapport de Diogène de Laërte[2], avait écrit sur les philosophes érétriens, περὶ τῶν ἐρετριάκων φιλοσόφων. Élève de l'Académie, puis de l'école de Mégare, enfin de l'école d'Élis, les éléments dont se constituait la philosophie de Ménédème devaient appartenir, dans des proportions combinées, à chacune de ces trois sectes. Diogène de Laërte rapporte que notre philosophe n'esti-

[1] Esclave et disciple de Zénon de Cittium.
[2] L. VII, *in Cleanth.*

mait ni Platon ni Xénocrate, qui avaient été ses maîtres [1]. Puis, quelques lignes plus bas, et sur l'autorité d'Héraclide, le même historien ajoute que Ménédème suivait la philosophie de Platon, sauf toutefois sa dialectique qu'il n'estimait pas : « Ἐν μὲν τοῖς δόγμασι πλατωνικὸν εἶναι αὐτόν, διαπαίζειν δὲ τὰ διαλεκτικά. » C'est en ces limites qu'il nous paraît convenable de restreindre l'assertion précédente de Diogène de Laërte. Platon avait été le premier maître de Ménédème, et notre philosophe avait adopté les dogmes platoniciens (ἐν μὲν τοῖς δόγμασι πλατωνικὸν εἶναι αὐτόν), à l'exception de la dialectique (διαπαίζειν δὲ τὰ διαλεκτικά). Cette dernière circonstance fut cause, à ce que raconte Diogène de Laërte [2], qu'Alexinus, demandant un jour à Ménédème s'il continuait à battre son père : « Je n'ai, ré-« pondit Ménédème, ni commencé, ni cessé de « de le faire. » Son dédain, au reste, paraît ne s'être pas étendu à la dialectique en général, et tout porte à croire qu'en rejetant celle de Platon, il adopta celle des mégariques ses autres maîtres. Nous lisons en effet dans Diogène de Laërte [3], qu'il était plein d'admiration pour Stil-

[1] L. II, *in Menedem.* : « Τῶν δὲ διδασκάλων τῶν περὶ Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην κατεφρόνει.

[2] L. II, *in Menedem.*

[3] *Ibid.*

pon, Στίλπωνα δὲ ἐτεθαυμάκει, et, chose plus décisive encore, qu'il excellait dans l'éristique, ἐριστικώτατός τε ἦν, assertion fondée sur le témoignage d'Antisthène en ses *Successions*, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν διαδοχαῖς. Voici, à cette occasion, toujours d'après Diogène[1], un argument qu'il avait coutume de poser : « Deux choses « étant données, l'une est-elle différente de « l'autre? Assurément. Or, l'utile et le bien « sont-ils deux choses? Sans doute. Le bien « n'est donc pas utile. » Faut-il en conclure que Ménédème niât sérieusement le caractère d'utilité dans le bien? Ce serait, ce nous semble, attacher trop d'importance à un sophisme, et il ne faut voir autre chose dans le raisonnement proposé qu'un de ces exercices éristiques si familiers à cette école de Mégare dont Ménédème avait été le disciple. C'est à cette même école que Ménédème avait appris l'art d'envelopper sa pensée, δυσκατανόητος[2], et de soutenir habilement une discussion, ἐν τῷ συνθέσθαι δυσανταγώνιστος[3]. Diogène de Laërte ajoute que Ménédème rejetait les propositions négatives, et n'admettait que les affirmatives; et que, parmi ces dernières, il ap-

[1] Diog. L., l. II, *in Menedem.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

prouvait surtout les propositions simples, et condamnait les autres, qu'il appelait conjonctives et complexes, *ἀνῄρει καὶ τὰ ἀποφατικὰ τῶν ἀξιωμάτων, καταφατικὰ τιθείς, καὶ τούτων τὰ ἁπλᾶ προσδεχόμενος, τὰ οὐχ ἁπλᾶ ἀνῄρει, λέγων δὲ συνημμένα καὶ συμπεπλεγμένα*[1]. D'après le témoignage du même historien, Ménédème joignait à une grande souplesse d'esprit une remarquable facilité d'élocution, *ἐστρέφετό τε πρὸς πάντα, καὶ εὑρησελόγει*[2]. Antigone de Caryste[3], dans Diogène de Laërte, dit que ce philosophe portait une telle ardeur dans la discussion, que son regard étincelait. Diogène ajoute[4] qu'il enseignait avec simplicité, sans appareil, et qu'on ne voyait dans son école ni siéges régulièrement disposés, ni rien de semblable, mais que chacun l'écoutait soit assis, soit debout, soit en se promenant, à volonté. S'il faut en croire le témoignage d'Antigone de Caryste, dans Diogène de Laërte[5], Ménédème n'a rien écrit ni composé, *γράψαι αὐτὸν μηδέν, μηδὲ συντάξαι*, et ne fut l'auteur d'aucun dogme, *ὥστε μηδὲ στηρίζειν ἐπί τινος δόγματος*. Il est resté pourtant des éré-

[1] L. II, *in Menedem.*

[2] L. II, *in Menedem.*

[3] Vivait vers la fin du règne de Ptolémée-Philadelphe, c'est-à-dire vers 350 avant J.-C.

[4] L. II, *in Menedem.*

[5] *Ibid.*

triens un précepte moral, conservé par Cicéron[1], et qui consistait à dire que le bien réside tout entier dans l'esprit et dans cette faculté de l'esprit à laquelle nous devons de concevoir le vrai. « A Menedemo autem, quod is Eretria « fuit, eretriaci appellati : *quorum omne bonum « in mente positum et mentis acie, qua verum « cerneretur*[2]. » Ce précepte, rappelé par Cicéron, n'appartenait pas seulement aux érétriens ; il pouvait être réclamé en même temps par les mégariques ; et l'adoption commune qu'en firent ces deux écoles, constitue entre elles, indépendamment de tous les rapports qui les unissent d'ailleurs, un lien bien évident. En effet, que disaient les mégariques avec Euclide ? Ils affirmaient que le bien, *ἀγαθόν*, était un, *ἕν*, et ils lui donnaient en même temps les noms de νοῦς et de φρόνησις. Or, nous retrouvons cette unité, en tant que caractère fondamental du bien, chez les érétriens comme chez les mégariques, puisque les érétriens n'admettaient de bien que celui qui résidait dans l'esprit. Cet *omne bonum in mente positum* des

[1] *Acad.*, II, 42.

[2] Ce principe est bien évidemment celui qui inspira la réponse de Stilpon, l'un des maîtres de Ménédème, à Démétrius Poliorcète, lorsque, après la prise de Mégare, ce prince demandant au philosophe s'il n'avait rien perdu : « Non, dit-il, puisque je possède encore tout mon savoir. »

érétriens n'est donc autre chose que le ἀγαθὸν ἕν appelé νοῦς par les mégariques. De plus, ce même ἀγαθὸν ἕν auquel les mégariques donnaient le nom de φρόνησις, n'est-il pas précisément le *omne bonum positum in mentis acie, qua verum cernitur*, admis par les érétriens? Ces rapprochements n'ont rien de contraint ni de subtil; ils nous semblent fondés sur une juste interprétation de l'esprit et de la forme des deux préceptes. Et cette analogie n'a pas échappé à Cicéron, lorsque, mentionnant le précepte des érétriens, il ajoute: « Illi (Megarici) similia, sed explicata « uberius et ornatius. » Non-seulement donc Ménédème fut l'élève de Stilpon et des mégariques; mais encore lui et les érétriens ses disciples adoptèrent un dogme philosophique que l'école de Mégare, dès Euclide son fondateur, avait posé comme fondamental.

Quels furent, dans l'école d'Érétrie, les disciples de Ménédème et de son ami Asclépiade? c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Il faut qu'ils aient été bien obscurs, puisque leurs noms ne se trouvent pas mentionnés dans Diogène de Laërte. Ménédème, d'après le récit d'Héraclide, rapporté plus haut, mourut à l'âge de soixante-quatorze ans. Sa mort ayant eu lieu, d'après le récit du même historien dans Diogène de Laërte[1],

[1] L. II, *in Menedem.*

sous le règne d'Antigone Gonatas, qui monta sur le trône vers l'an 276 avant J.-C., on peut conjecturer que Ménédème était né vers 350. L'école d'Érétrie s'éteignit avec son fondateur.

FIN.

195

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Page 5. — *Au lieu de :* Il existe dans Aulu-Gelle une *traduction*, lisez : Il existe dans Aulu-Gelle une *tradition.*

Page 18, à la note. — *Au lieu de :* Aldobrandin, lisez : *Aldobrandini.*

Page 26. — *Au lieu de :* Et autres *analogies*, *lisez :* Et autres *analogues.*

Page 75. — Au lieu de : « Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et his quibus..., » *lisez :* « Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro, et his quibus.... »

Page 160. — *Au lieu de :* Une hypothèse, de laquelle il plaît à Diodore de *parler*, lisez : Une hypothèse de laquelle il plaît à Diodore de *partir.*

Page 182. — *Au lieu de :* Asclépiade *était* mort le premier, *lisez :* Asclépiade *étant* le mort premier.

